Андрей Орлов

ПОДОБИЕ НЕБЕС

АЗАЗЕЛЬ, САТАНАИЛ И ЛЕВИАФАН В ИУДЕЙСКОЙ АПОКАЛИПТИКЕ



ЧЕЙСОВСКАЯ КОЛЛЕКЦИЯ

Андрей Орлов

Подобие небес: Азазель, Сатанаил и Левиафан в иудейской апокалиптике



Москва 2016

УДК 296.1+398.49
ББК 83.3(2Рос=Рус)6+86.36
О66

Издательство благодарит Давида Розенсона,
без которого создание этой серии не было бы возможным

Орлов, Андрей
О66 Подобие Небес: Азазель, Сатанаил и Левиафан в иудейской апокалиптике / Андрей Орлов. — Москва : Книжники, 2016. — 384 с. — (Чейсовская коллекция).

ISBN 978-5-9953-0486-9

Настоящее издание посвящено изучению парадоксальной симметрии небесного и демонического в ранних иудейских апокалиптических произведениях, где различные демонические существа, такие как Азазель, Сатанаил и Левиафан, пытаются имитировать атрибуты и функции различных небесных существ, включая высших ангелов и даже самого Бога. Книга уделяет особое внимание культовому измерению этих демонологических преданий, часто разворачивающихся внутри жреческих и литургических реалий иудейской религиозной традиции.

УДК 296.1+398.49
ББК 83.3(2Рос=Рус)6+86.36

В таинстве Другой Стороны существуют
левые престолы, а в таинстве
Высшей Святости — правые.
И они являются отражением друг друга.

Зогар I, 211б

Содержание

Левиафан

Предисловие

Эта книга содержит переведенные статьи, опубликованные в иностранных журналах и научных сборниках, недоступных большинству отечественных читателей. Автор признателен редакторам этих журналов и изданий за разрешение использовать опубликованные ими материалы в настоящем сборнике. Автор также считает своим долгом выразить глубокую благодарность Евгению Барскому, Марии Головановой, Ирине Колбутовой, Олегу Макарьеву, Александру Маркову и Николаю Селезневу за их переводы.

Андрей Орлов
Милуоки, США

Введение

Темные зеркала: симметрия небесного и демонического в ранней иудейской демонологии

I

В последние годы наблюдается возобновление интереса к изучению символики симметричных соответствий, которые порой проявляются в текстах ранней иудейской апокалиптической литературы[1]. В этой литературе начальные и конечные этапы истории человечества иногда представлены зеркально отражающими друг друга. Одним из примеров подобной симметрии протологического и эсхатологического периодов может служить ранний иудейский апокриф, известный нам как Книга Юбилеев. Ученые уже ранее отмечали, что в Книге Юбилеев конец времен (Endzeit) как бы отражает начало времен (Urzeit). Один из исследователей утверждает, что…

> …в Книге Юбилеев демонстрируется определенная временная симметрия. Вся человеческая

---

1 О временной и пространственной симметрии в иудейских апокалипсисах см.: J. M. Scott. On Earth as in Heaven: The Restoration of Sacred Time and Sacred Space in the Book of Jubilees. JSJSS, 91 (здесь и далее: список принятых сокращений см. с. 379). Leiden: Brill, 2005. P. 212–219. — *Здесь и далее примеч. автора*.

> история от творения до «нового творения» предначертана Богом и написана на небесных скрижалях, которые, в свою очередь, даруются путем ангельского посредничества Моисею на горе Синайской, подобно тому как они были дарованы когда-то Еноху. В этой концепции исторические события призваны подтверждать божественное провидение над земными делами. Ярким примером такого ви́дения служит соответствие между Endzeit и Urzeit. В Юбилеях, так же как и в других апокалиптических произведениях, Бог хочет, чтобы мир в конечном счете соответствовал Его первоначальному замыслу о творении, однако в Книге Юбилеев, более того, подразумевается почти полное повторение истории, то есть то, что Endzeit, или восстановление, будет почти точно отражать Urzeit, или патриархальный период[2].

Еще один пример симметрии начала и конца времен может быть найден в другом раннем иудейском апокалиптическом тексте, известном нам как Вторая книга Еноха. Там распад изначального эона света, который носит имя Адоил, происходящий в начале творения мира, симметрично противопоставлен собиранию эсхатологического эона конца времен. Согласно славянскому апокалипсису, после окончательного суда, когда пространственное и временное устроение мира упразднится, все праведники мира будут собраны в этот единый последний светоносный эон. В описании этого эсхатологического эона обнаруживается поразительное сходство с чертами первоначального эона света, изображаемого ранее в качестве основы всего миропорядка[3].

---

2 Ibid. P. 212.

3 О симметрии протологического и эсхатологического эонов во Второй книге Еноха см.: A. Orlov. The Pillar of the World:

Эсхатологическое восстановление повторяет не только порядок событий изначального периода человеческой истории, как бы дублирующегося в конце времен, но также и известные судьбы некоторых главных героев начала человеческой истории, которые в последние времена придут снова и возьмут на себя новые эсхатологические функции. Одним из таких героев является седьмой патриарх Енох — главный свидетель допотопного опустошения земли разрушительными делами ангельских Стражей и их потомков. Этот патриарх изображается в славянском апокалипсисе как первый плод эсхатологического светоносного эона праведников. Появление этого важного свидетеля первых времен в ключевом периоде конца человеческой истории не может быть случайным совпадением.

В этой временной зеркальной перспективе часто предполагается, что и другие патриархи и пророки начала времен, включая Адама, Авеля, Сифа, Ноя, Авраама, Иакова, Иосифа и Моисея, станут важными свидетелями путем принятия ими новых эсхатологических ролей в конце времен, поэтому в иудейских апокалиптических писаниях многие эсхатологические герои зачастую представлены как концептуальные реинкарнации знакомых протологических фигур, персонажей, которые при этом явно и латентно отображают особенности своих исконных «владельцев». В ранних христианских апокалиптических произведениях также обнаруживается знакомство с этой типологической симметрией протологических и эсхатологических персонажей. Так, например, ранние христианские авторы часто пытаются представить Иисуса как нового Адама или нового Моисея, то есть как того,

---

The Eschatological Role of the Seventh Antediluvian Hero in 2 (Slavonic) Enoch. Henoch. 2008. N 30.1. P. 119–135.

кто возвращает человечество к его изначальной природе или приносит новый завет[4].

II

Симметричные тенденции, присутствующие в иудейских и христианских апокалиптических текстах, порой выражаются в очень сложных и часто парадоксальных измерениях. Так, символизм симметрий, проявляющийся в апокрифических текстах, охватывает не только горизонтальное, временное измерение, но и вертикальное, пространственное измерение апокалиптического мировоззрения с его характерной образностью небесных и земных царств.

Размышляя над этим пространственным измерением апокалиптической симметрии в Книге Юбилеев и других ранних иудейских текстах, Джеймс Скотт отмечает, что в них можно найти «…не только временную симметрию между Urzeit и Endzeit, но также и особую симметрию между небом и землей»[5]. Эти отличительные соответствия между земным и небесным планом хорошо известны. В апокалиптических текстах такие корреляции особенно очевидны в своеобразном параллелизме между небесными и земными культовыми реалиями, которые часто изображаются как зеркально отображающие друг друга.

В подобном мировоззрении земное святилище, его культовые реалии и даже его культовые служители интерпретируются как подобия небесного богослужения, предопределенные быть верными последователями своих небесных соответствий. В этой своеобразной перспективе даже история

4 О Христе как новом Моисее см.: D. Allison. The New Moses: A Matthean Typology. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

5 Scott, On Earth as in Heaven… P. 217.

происхождения этих культовых обрядов и строений бывает часто тесно связана с рассказами об их изначальном происхождении из небесных культовых прототипов[6]. Кроме того, аутентичность и эффективность этих земных священнических учреждений и церемоний постоянно сравнивается и проверяется на их сообразность с теми подлинными небесными образцами, в соответствии с которыми они были первоначально созданы. Джеймс Скотт

6 Ср.: Исх., 25:8–40: «И устроят они Мне святилище, и буду обитать посреди их; все [сделайте], как Я показываю тебе, и образец Скинии и образец всех сосудов ее; так и сделайте… Смотри, сделай их по тому образцу, какой показан тебе на горе»; 1 Пар., 28:11–19: «И отдал Давид Соломону, сыну своему, чертеж притвора и домов его, и кладовых его, и горниц его, и внутренних покоев его, и дома для ковчега, и чертеж всего, что было у него на душе, дворов дома Господня и всех комнат кругом, сокровищниц дома Божия и сокровищниц вещей посвященных, и священнических и левитских отделений, и всякого служебного дела в доме Господнем, и всех служебных сосудов дома Господня, золотых вещей, с означением веса для всякого из служебных сосудов, всех вещей серебряных, с означением веса для всякого из сосудов служебных. И дал золота для светильников и золотых лампад их, с означением веса каждого из светильников и лампад его, также светильников серебряных, с означением веса каждого из светильников и лампад его, смотря по служебному назначению каждого светильника; и золота для столов предложения хлебов, для каждого золотого стола, и серебра для столов серебряных, и вилок, и чаш и кропильниц из чистого золота, и золотых блюд, с означением веса каждого блюда, и серебряных блюд, с означением веса каждого блюда, и для жертвенника курения из литого золота с означением веса, и устройства колесницы с золотыми херувимами, распростирающими крылья и покрывающими ковчег завета Господня. Все сие в письмени от Господа, говорил Давид, как Он вразумил меня на все дела постройки»; Евр., 8:4–5: «Если бы Он оставался на земле, то не был бы и священником, потому что здесь такие священники, которые по закону приносят дары, которые служат образу и тени небесного, как сказано было Моисею, когда он приступал к совершению Скинии: смотри, сказано, сделай все по образу, показанному тебе на горе».

справедливо отмечает: «цель истории… заключается в том, чтобы богослужение “на земле было таким же, как и на небе”»[7].

Действительно, в апокалиптических повествованиях адепты часто изображаются созерцающими или даже путешествующими к небесным прототипам земных святилищ, особенно во времена, когда земные храмы оказываются либо уничтоженными, либо оскверненными и, таким образом, не будучи больше в состоянии исполнять свои культовые предназначения[8]. Тем не менее вполне возможно, что симметричные соответствия между небесными и земными реалиями не ограничиваются только культовым измерением, но, как мне кажется, охватывают другие аспекты апокалиптического мировоззрения, и особенно главный концептуальный центр его антропологической эсхатологии, часто иллюстрируемый в ранних текстах через изменение природы тайнозрителя. В связи с этим заслуживает внимания еще один важный элемент, который подтверждает существование пространственной симметрии в этих эсхатологических текстах, а именно понятие небесного двойника апокалиптического адепта. Происхождение этой идеи в иудейском предании можно проследить уже в некоторых апокрифических сочинениях периода Второго храма, в том числе и в Книге Юбилеев, где Ангел Божественного Присутствия выступает как небесный двойник Моисея[9].

Ученые уже отмечали ранее, что в енохических материалах также обнаруживается знакомство их авторов с традицией небесного близнеца

7 Scott. On Earth as in Heaven… P. 217.

8 См.: Иез., 1; 1 Енох, 14:9–18.

9 Об этом предании см.: A. Orlov. Moses’ Heavenly Counterpart in the Book of Jubilees and the Exagoge of Ezekiel the Tragedian. Bib. 2007. N 88. P. 153–173.

провидца. Так, идея небесного двойника визионера, по всей видимости, присутствует и в одной из частей Первой книги Еноха, так называемой Книге Притч. Ранее учеными уже отмечалось, что автор Книги Притч показывает свое знакомство с идеей небесного двойника провидца, когда пытается отождествить вознесенного Еноха с Сыном Человеческим[10]. Исследователи енохических традиций давно пребывают в недоумении по поводу факта, что Сын Человеческий, который в предыдущих главах Книги Притч отличается от Еноха, вдруг становится внезапно отождествленным с этим патриархом в последней, 71-й, главе книги. Джеймс Вандеркам выдвинул гипотезу, что такое внезапное отождествление может быть объяснено одной идеей, отраженной в нескольких древних иудейских текстах, а именно что человеческое существо может иметь небесного двойника[11]. В качестве примера Вандеркам указывает на апокрифические и таргумические предания о патриархе Иакове, в которых интерпретируется библейский рассказ о видении патриархом лестницы. В этих преданиях ангелы видят двух Иаковов — одного спящего на земле, а другого пребывающего на небе, чьи «черты выгравированы на Престоле Божьем»[12].

Для нашего исследования важно, что тема небесного двойника, отраженная как в традиции Еноха, так и в традиции Иакова, еще раз подтверждает пространственную симметрию не только между небесными и земными планами, но также и между

---

10 См.: J. VanderKam. Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71 // The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins / Ed. J. H. Charlesworth. Minneapolis: Fortress, 1992. P. 182–183.

11 VanderKam. Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71… P. 182–3.

12 Ibid.

обитателями этих областей, которые находятся друг с другом в парадоксальном соответствии.

III

Хотя концепция пространственной симметрии, отраженная в апокалиптической литературе, часто выражается в виде формулы «на земле, как и на небе», такое пространственное соответствие, по-видимому, охватывает не только земное, физическое измерение, которое, согласно культовым преданиям, поддерживается через имитацию небесных реалий, но и демонические области преисподней, которые также стремятся в своих собственных гнусных интересах подражать реалиям небесного мира.

Иудейские и христианские апокалипсисы дают нам множество иллюстраций этого порой странного и парадоксального параллелизма небесных и инфернальных измерений, в которых демонические существа пытаются имитировать не только особенности ангельских персонажей, но даже и атрибуты Самого Бога.

Один из примеров этого парадоксального соответствия между божественными и демоническими реалиями можно найти в Откровении Авраама, где антигерой повествования, падший ангел Азазель, изображается как обладатель собственной славы или *Кавода*, атрибута, который в апокалиптических текстах является прерогативой исключительно изображения божества. Наделение демона такими необычными теофаническими регалиями — не единичный случай, а часть более широкой идеологической тенденции славянского апокалипсиса, в котором перед глазами читателей открывается парадоксальная симметрия божественных и демонических сил.

Наиболее парадоксальный образец такой симметрии может быть найден в 23-й главе, где Авраам

получает откровение о грехопадении пары первочеловеков в Эдемском саду. В этом виде́нии герой веры созерцает Азазеля, сплетенного с Адамом и Евой под Древом познания добра и зла. Ученые ранее выдвигали гипотезу о том, что в этом описании Азазель может быть понят как имитирующий Божественное Присутствие, которое часто представлено в священнических преданиях в виде переплетенной ангельской пары в Святая святых, предлагая таким образом собственную, демоническую, версию священного союза.

Как уже отмечалось выше, симметрия высших и низших сфер, так же как и симметрия начала и конца времен, удивительным образом отражается в образах главных персонажей апокалиптических рассказов, раскрывая как парадоксальные соответствия между протологическими и эсхатологическими героями, так и параллели между земными и небесными существами. Кроме того, как мы уже отмечали, даже отрицательные персонажи апокалиптических произведений являются частью этой зеркальной картины мироздания. Так, в иудейских и христианских апокалиптических преданиях антагонисты начала человеческой истории, как и библейские патриархи и пророки, также часто появляются в конце времен в своих новых эсхатологических ролях. Было также подмечено, что описания антигероев зависят не только от особенностей временных симметрических соответствий, но и от характеристик зеркальной пространственной динамики апокалиптических произведений, проявляющейся в их имитации регалий и атрибутов небесных существ.

Тем не менее динамика временной и пространственной симметрий, характерных для апокалиптических текстов, как мне кажется, ответственна еще за один тип симметричной корреляции, часто проявляющийся в парадоксальном отражении ролей

и атрибутов героев и антигероев апокалиптических сюжетов. Этот тип соответствия можно рассматривать как своего рода обратную симметрию, в которой антагонист или герой рассказа буквально меняются местами друг с другом, приобретая специфические атрибуты и характеристики своих оппонентов.

Хорошо известно, что в иудейских апокалиптических произведениях некоторые возвышенные герои, в том числе библейские патриархи и пророки, часто изображаются путешествующими в высшие сферы, где они наделяются небесным знанием и даже удостаиваются созерцания Божественной Колесницы. Эта встреча с восседающей на Престоле Славой Божией является ключевым моментом небесного путешествия, событием, которое имеет драматические трансформационные последствия для природы визионера, часто приводящие к его метаморфозе в ангелоподобное или даже богоподобное существо. Любопытно, что в некоторых апокалиптических повествованиях эта символика трансформации бывает применена не только к героям апокалиптических историй, но также и к их эсхатологическим «оппонентам», которые также претерпевают свои собственные парадоксальные метаморфозы.

В ходе этих преображений своеобразные атрибуты и роли главных героев (или их бесславных антагонистов) становятся таинственно отражаемыми во вновь приобретенных ролях и атрибутах их противников. Так, например, в Книге Стражей падшие ангелы, бывшие соучастниками небесной литургии, покидают свои почетные места в небесном богослужении и нисходят на землю, чтобы взять на себя брачные обязательства человеческих существ, в то время как их праведный человеческий антипод, патриарх Енох, восходит на небо, чтобы стать священником в небесном храме. Обмен ролей

между героями и антигероями повествования здесь четко различим, так как обе стороны изображены как зеркально отражающие друг друга в их взаимном обмене судеб, ролей, атрибутов и даже одежд. Последний аспект преобразовательного обмена особенно примечателен, поскольку тема передачи одеяний от низвергнутого из своего бывшего ангельского обличья антагониста возвышенному человеческому герою играет очень важную роль в иудейской апокалиптической литературе. Так, например, в енохической литературе седьмой патриарх получает славное ангельское одеяние[13], в то время как падшие ангелы облачаются в человеческие онтологические одежды[14].

В адамическом предании также можно найти подобное обратно-симметричное соответствие, при котором первые люди получают свой уникальный небесный статус, выражающийся в их одеяниях света, в результате низвержения возвышенного ангельского существа, попавшего в немилость Богу. В этих преданиях Адам и Ева буквально наделяются местом, славой и одеяниями низвергнутого ангельского антагониста. Один из ярких примеров такой обратно-симметричной корреляции можно найти в Книгах Адама и Евы, где низвержение Сатаны с его прежде славных высот на небесах концептуально сопоставлено с творением и возвышением Адама[15]. Кроме того, свержение антагониста сопровождается не только его удалением с возвышенного небесного места, которое теперь требуется для апофеоза нового героя, но и, что более важно, ритуальным очищением, в котором

---

13 2 Енох, 22.

14 1 Енох, 86:1–4.

15 См.: A Synopsis of the Books of Adam and Eve. Second Revised Edition / Eds. G. A. Anderson and M. E. Stone. EJL, 17. Atlanta: Scholars, 1999. 15-18E.

антигерой порой играет важную роль. В этой культовой перспективе поверженные супостаты выполняют функции вселенских козлов отпущения, которые призваны взять на себя одеяния грехов человечества, чтобы унести их с собой в дальние обители своего изгнания. Исследователи часто видят в этих очистительных процедурах отражение одной из основополагающих культовых динамик, проявляющихся также и в ритуале *Йом Кипура*, где вхождение первосвященника в Божественное Присутствие, символизируемое его входом в Святая святых Иерусалимского храма, противопоставлено удалению человеческих грехов в пустыню с помощью козла отпущения.

Это апокалиптическое переосмысление образов Судного дня, как мне кажется, играет важную роль в симметричной концептуальной схеме Откровения Авраама, где высший ангел Иаоил уведомляет Авраама о том, что тому дарованы ангельские одеяния Азазеля, в то время как демону приказано взять на себя облачения грехов патриарха. В этом обратно-симметричном взаимодействии обе стороны изображены как одновременно обменивающиеся атрибутами друг с другом, так как обещание о передаче небесного одеяния патриарху совпадает с утверждением ангела, что грехи Авраама передаются Азазелю. Как уже отмечалось, подобное соответствие встречается и в адамическом предании, где ввод только что созданного Первочеловека в ангельское сообщество зеркально противопоставляется изгнанию Сатаны из его небесной обители.

IV

Наши предыдущие рассуждения о симметричных соответствиях между героями и антигероями апокалиптических повествований демонстрируют, что в эти концептуальные корреляции часто вовлечены

две загадочные фигуры, оказавшие формирующее влияние на развитие ранней иудейской демонологии, — низвергнутые ангельские существа, известные нам под именами Азазеля и Сатана(ила).

Если в более поздних иудейских и христианских текстах предания, связанные с этими двумя печально известными персонажами, нередко объединяются и даже смешиваются, их соответствующее происхождение можно проследить от двух самобытных и часто конкурирующих мифологий зла — адамической и енохической, одна из которых восходит к грехопадению Адама и Евы в Эдемском саду, а другая — к восстанию ангельских Стражей в допотопный период[16].

Так, адамическая традиция выводит свою идеологию зла из истории низвержения Сатаны и его последущих козней человечеству, приведших к изгнанию первых людей из райского сада. Это предание объясняет причину изгнания Сатаны с небес его отказом подчиниться Божьему повелению ангелам поклониться Первочеловеку. В отличие от этого, енохическая традиция основывает свое понимание истоков зла на истории падших ангелов, сошедших с небес во главе с Азаилом/Азазелем.

Также любопытно отметить, что, если в начале их концептуальных путешествий Азазель и Сатана выступают как представители двух различных и часто конкурирующих мифологий зла, привязанных к отличным друг от друга историям падения, в более поздней иудейской и христианской демонологии эти антагонисты тем не менее оказываются вовлечены в символические миры друг друга в новом концептуальном обличье. Так, в этих

16 О двух ранних иудейских мифологиях зла см.: M. Stone. The Axis of History at Qumran // Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls / Eds. E. Chazon and M. E. Stone. STDJ, 31. Leiden: Brill, 1999. P. 144–149.

более поздних преданиях Сатана (Сатанаил) часто изображается в качестве предводителя падших ангелов, в то время как его идеологический соперник Азазель принимает роль соблазнителя Адама и Евы в Эдемском саду.

V

В данном сборнике исследований мы попытаемся глубже изучить вышеупомянутые тенденции ранней иудейской демонологии, в которых антагонисты пытаются имитировать атрибуты различных небесных существ, включая высших ангелов и даже Самого Бога. В нашем исследовании уделено особое внимание культовому измерению этих демонологических преданий и показано, что метаморфозы и функции демонических противников часто имеют обрядовое значение, поскольку они разворачиваются внутри жреческих и литургических реалий иудейской религиозной традиции, в том числе ритуала *Йом Кипура*. Наряду с обрядовыми функциями Азазеля и Сатанаила мы также попытаемся исследовать культовое назначение еще одного важного демонологического персонажа — Левиафана, который часто связан в иудейском апокалиптическом и мистическом предании с символикой храма творения и выступает там как парадоксальное основание этого мирового святилища.

Другой аспект наших исследований будет связан с изучением взаимных концептуальных взаимодействий между преданиями об Азазеле и Сатанаиле, в ходе которых отличительные черты или атрибуты одного антагониста оказываются переданными персонажу конкурирующей мифологии зла.

Исследования вышеупомянутых демонологических преданий представлены в десяти эссе, шесть из которых посвящены преданиям об Азазеле, два

других — преданиям о Сатане, также известном в некоторых славянских апокрифах под именем Сатанаила, и два последних — Левиафану.

В работе «Гибель антагониста в апокалиптическом предании о козле отпущения» исследуются раввинистические и ранние христианские повествования о заключительных действиях обряда с козлом отпущения, происходившего в Судный день. Согласно подобного рода свидетельствам, в конце этого ритуала культовое животное, наделенное грузом человеческих грехов, символизируемых алой лентой, повязанной на голове козла отпущения, изгонялось в пустыню. Уже в пустыне алая лента снималась с животного, и оно затем сталкивалось в пропасть с утеса. Мотивы алой ленты и падения козла отпущения с утеса отсутствуют в ранних описаниях ритуала в Книге Левит, но присутствуют в более поздних раввинистических и раннехристианских интерпретациях. В исследовании выдвигается гипотеза, что эти поздние раввинистические и раннехристианские версии искупительного ритуала испытали влияние эсхатологического переосмысления обряда с козлом отпущения, отраженного в Книге Стражей, Апокалипсисе Животных, Откровении Авраама и других ранних иудейских апокалиптических текстах.

В работе «Мессианский козел отпущения в Откровении Авраама» рассматриваются симметричные соответствия между божественным и демоническим, с особым вниманием к преданию о двух мессиях, отраженному в 29-й главе Откровения Авраама. Это предание имеет определенную культовую окраску, которая проявляется в наделении мессианских фигур функциями ритуальных животных обрядов Судного дня. В этом культовом переосмыслении один из мессий изображается в качестве эсхатологического козла отпущения, в то время как другой понимается как козел для Господа. Исследование

символики двух мессий подтверждает важную особенность симметричных соответствий между божественным и демоническим, часто встречающихся в апокалиптической литературе, указывая на существование своеобразных диад, в которых один персонаж выступает в качестве представителя Божьего жребия, в то время как другой — в качестве представителя демонической стороны.

В работе «Проклятия Азазеля в Откровении Авраама» анализируются обратно-симметричные соответствия культовых одеяний героя и антигероя Откровения Авраама. В данном исследовании особое внимание уделяется концептуальным связям между облачением первосвященника в Божественное Имя в День Отпущения и обратно-симметричным облачением козла отпущения в аудиальный антипод Тетраграмматона — ритуальные проклятия, налагаемые на это животное в ходе обрядов Судного дня. Эта глава также раскрывает символику алой ленты, повязываемой на голову козла отпущения, которая в ходе искупительного обряда претерпевает метаморфозу, изменяя, как и одеяния первосвященника, свой цвет на белый.

В работе «Пища Азазеля в Откровении Авраама» исследованы мотивы ангельской и демонической пищи, нашедшие отражение в славянском апокалипсисе. В этом произведении Авраам изображается как мистический адепт, питаемый присутствием великого ангела Иаоила, который своим видом и речью насыщает патриарха. В том же апокрифе говорится о том, что Адам и Ева получают зловещие яства из рук Азазеля. Здесь снова обнаруживается симметрия небесного и демонического, так как насыщение Авраама ангельской пищей инверсивно противопоставлено демоническому питанию райской пары. Оба этих способа насыщения ведут к противоположным результатам для насыщаемых: в то время как Авраам переходит

в небесное состояние человечества перед грехопадением, отказываясь от земной еды, Адам и Ева движутся в противоположном направлении через их потребление пищи Азазеля.

В следующем эссе «Подобие небес: Слава Азазеля в Откровении Авраама» исследуется одно из самых загадочных проявлений Азазеля, а именно его попытка имитировать Божественное Присутствие между двумя херувимами в Святая святых. Исследование подчеркивает культовый аспект этой демонической эпифании антагониста.

В исследовании «Эсхатологический *Йом Кипур* в Откровении Авраама: обряд с козлом отпущения» продолжается изучение культовых характеристик фигуры Азазеля, а именно его роли как небесного козла отпущения. Уже в Библии печально известное обрядовое животное, носящее имя Азазеля, рассматривалось в качестве важного культового средства, с помощью которого грехи Израиля удалялись в пустыню во время ежегодных церемоний Судного дня. Откровение Авраама, однако, изображает Азазеля не просто как жертвенное животное, но как падшее ангельское существо, которое берет на себя бремя грехов Авраама, тем самым позволяя герою веры вознестись в небесную Святая святых. В исследовании выдвигается гипотеза, что Откровение Авраама является эсхатологической инсценировкой ритуала *Йом Кипура*.

В эссе «Затопленные Кущи: предания о садах в славянской версии Третьей книги Варуха и Книге Исполинов» мы снова обращаемся к исследованию взаимодействий между двумя мифологиями зла, в которых сущностные особенности енохической демонологии ангельских Стражей переносятся на адамические реалии истории Сатанаила.

В эссе «Сатана Созерцаемый: апокалиптические роли антагониста в евангельских повествованиях об искушении Христа» исследуются необычные

роли и действия Сатаны из евангельских рассказов об искушениях Иисуса в пустыне. Исследование показывает, что в этих описаниях Сатана наделяется необычными полномочиями, включая функции ангельского носителя визионера (психопомпа) и его ангела-толкователя (angelus interpres) — роли, хорошо известные из иудейских апокалиптических сюжетов. Сатана также изображается как негативная версия Божественного Присутствия, имитирующая атрибуты Бога и требующая поклонения визионера.

В работе «Левиафан как основание храма творения» исследуется загадочное космологическое описание, отраженное в 21-й главе Откровения Авраама, где все творение понимается как единый макрокосмический храм с его Святая святых, святилищем и притвором, представленных соответственно небом, землей и бездной. Одним из парадоксальных особенностей этого культового откровения является описание демонического моря, понимаемого как священный двор макрокосмического храма, и его главного обитателя, Левиафана, представленного как краеугольный камень священного основания храма.

В эссе «“Что скрыто внизу?”: тайны Левиафана в ранних иудейских апокалипсисах и *Мишна*, *Хагига*, 2:1» исследуются апокалиптические и раввинистические предания о тайнах творения, в которых Левиафан выступает как символ этих тайн, открываемых визионерам во время их небесных путешествий.

Как мы видим, многие эссе сборника являются связанными друг с другом через изучение взаимодействия между различными формативными демонологическими преданиями — диалога, которому предстоит сыграть важную концептуальную роль в формировании поздней иудейской демонологии.

Азазель

Гибель антагониста в апокалиптическом предании о козле отпущения[1]

…Что это было за видение? Низвержение Уззы и Азаила, падающих вниз с открытыми глазами.

Зогар III, 194а

Введение

Откровение Авраама[2], ранний иудейский апокалипсис, сохранившийся только в славянской литературной традиции, предлагает своим читателям эсхатологическое переосмысление главных культовых событий иудейской религиозной традиции, связанных с обрядами Дня Отпущения. Так, в тринадцатой главе этого произведения рассказывается о таинственном ритуале, в котором ангел Иаоил, понимаемый в тексте как небесный

---

1 Перевод с английского языка выполнен Олегом Макарьевым по публикации: A. Orlov. The Demise of the Antagonist in the Apocalyptic Scapegoat Tradition // A. Orlov. Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism. Albany: SUNY, 2015. P. 55–74.

2 О датировке и происхождении Откровения Авраама см.: R. Rubinkiewicz. Apocalypse of Abraham // The Old Testament Pseudepigrapha, 2 vols. / Ed. J. H. Charlesworth. New York: Doubleday, 1985 [1983]. Vol. 1. P. 681–705 at 683; idem. L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. P. 70–73; А. Кулик. К датировке «Откровения Авраама» // In Memoriam: Памяти Я. С. Лурье / Под ред. Н. М. Ботвинник и Э. И. Ванеевой. СПб., 1997. С. 189–195.

первосвященник, наделяет одеянием грехов главного антагониста повествования, падшего ангела Азазеля, который затем изгоняется в низшую область. Как уже отмечалось в предыдущих исследованиях, особенности этого рассказа вызывают в памяти специфические детали, связанные с обрядом козла отпущения, ежегодного искупительного ритуала иудейской традиции, описанного в деталях в библейской Книге Левит. В этом обряде грехи израильтян возлагались на жертвенное животное, которое затем изгонялось в пустыню[3]. В соответствии с предписаниями Книги Левит о ритуале *Йом Кипура*, изгнание козла в необитаемую область происходило одновременно с другой знаменательной процессией, а именно вхождением первосвященника в область Божественного Присутствия, символизируемую Святая святых Иерусалимского храма.

В Откровении Авраама, где добавляются несколько новых парадоксальных деталей, можно обнаружить стремление предложить новое апокалиптическое ви́дение искупительного ритуала. В этой эсхатологической реинтерпретации *Йом Кипура* главный герой повествования, патриарх Авраам, входит не просто в священные обители земного Храма, созданного человеческими руками, а в небесный тронный зал, наивысшую сферу присутствия Божества. В то же самое время его злополучный противник, падший ангел, наделенный именем козла отпущения, изгоняется в подземную область. Такое апокалиптическое переосмысление культового события придает древнему ритуалу новую парадоксальную форму. Некоторые черты

---

3 A. A. Orlov. Eschatological Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham. Part I. The Scapegoat Ritual // Symbola Caelestis. Le symbolisme liturgique et paraliturgique dans le monde chrétien. Scrinium 5 / Eds. A. Orlov and B. Lourié. Piscataway: Gorgias Press, 2009. P. 79–11.

этой новой апокалиптической культовой вселенной обнаруживаются также и в раннехристианских и раввинистических свидетельствах, повествующих об обряде Дня Отпущения, позволяя предположить, что эти поздние толкования образной системы *Йом Кипура* могли основываться не только на библейских текстах, но также и на ранних апокалиптических традициях. Как мы увидим далее, в более поздних раввинистических и христианских свидетельствах содержатся явные параллели с апокалиптической символикой.

Возможно, что даже и раннее библейское описание ритуала не вполне свободно от влияния апокалиптических преданий. В самом деле, даже классическая нормативная версия обряда, содержащаяся в библейской Книге Левит, имеет ряд интересных апокалиптических параллелей — включая символику преображений главных действующих лиц при пересечении ими границ священных областей Божественного Присутствия, несущих очищение и трансформацию.

Истоки ритуала Дня Отпущения покрыты тайной. Пытаясь прояснить происхождение этого загадочного празднества, ученые часто устремляли свой взгляд к древнейшим традициям и памятникам Месопотамии, источникам, наполненным видениями, посвящениями и путешествиями в небесные области — иными словами, реалиями, отражающими апокалиптическое мировоззрение. Однако, несмотря на присутствие в месопотамских источниках знания, проясняющего некоторые детали обряда, многое при этом остается неясным. Эта неясность по сей день доминирует и в общепринятых научных трактовках того архаического ритуала, описание которого можно обнаружить в Книге Левит.

Согласно одной из таких трактовок, этот ритуал, возможно, развивался как диалог

с апокалиптическими традициями небесных путешествий, то есть как своего рода земное дополнение к эсхатологическому восхождению визионера в небесную Святая святых. Согласно другому подходу, ритуал, описанный в Книге Левит, мог представлять собой, наоборот, полемический ответ такого рода апокалиптическим преданиям. Ответ, отвергающий традиции небесного священства и устанавливающий альтернативную им культовую систему, которая постулирует доступ к Божественному Присутствию только на земле и только определенным священническим родам[4].

Хотя на вопросы относительно апокалиптических влияний на описание ритуала в Книге Левит нет ясных ответов, существует большая вероятность того, что переосмысления *Йом Кипура*, отраженные в Книге Стражей, Апокалипсисе Животных, Откровении Авраама и других апокалиптических произведениях, все же оказали свое влияние на более поздние версии искупительного обряда, описываемого в *Мишне* и у ранних христианских авторов.

Здесь важно отметить несколько характерных апокалиптических черт искупительного ритуала, которые, возможно, присутствуют в поздних описаниях обряда. Так, например, в интерпретациях искупительного обряда, отраженных в таргумических, мишнаитских и талмудических описаниях, имеется несколько загадочных добавлений к ритуалу, описание которого обнаруживается в Книге Левит, в особенности в части завершения церемонии с козлом отпущения. Одним из важных образов, присутствующих в поздних интерпретациях, но

---

4 О соперничестве различных священнических кланов в период Второго храма см.: G. Boccaccini. Middle Judaism. Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C. E. Minneapolis: Fortress, 1991; idem. Roots of Rabbinic Judaism. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

отсутствующих в Книге Левит, является символика багряной ленты, повязываемой на голову козла отпущения в самом начале обряда. В некоторых из этих источников также сообщается, что в конце ритуала в пустыне эта багряная лента снималась с козла отпущения, а затем снова надевалась на это культовое животное. После этого служители, сопровождавшие козла отпущения, сталкивали животное со скалы. Эти детали не встречаются в библейском описании ритуала, однако они могут быть найдены во многих раввинистических и раннехристианских источниках, повествующих о традициях Судного дня. Например, в *Мишна, Йома,* 6:6 содержится следующее предание:

> Что он делал? Он разделял багряную ленту: одну половину он привязывал к скале, а другую к рогам козла и толкал его сзади; козел скатывался вниз и, еще не достигая половины горы, превращался в куски. Он приходил и сидел в последней палатке до сумерек[5].

В этом отрывке представлена кульминационная сцена обряда с козлом отпущения, когда участник обряда, сопровождающий это культовое животное, срывал с него багряную повязку, а затем, согласно *Мишне,* эта лента была разделяема на две части, одна из которых привязывалась к скале, а другая — обратно к рогам животного. В самом конце ритуала козел сталкивался с утеса. Согласно предположению ученых, багряная лента представляла собой своего рода нечистую одежду или, точнее, одеяние человеческих грехов[6], которое этому культовому животному было уготовано унести с собой

5 H. Danby. The Mishnah. Oxford: Oxford University Press, 1992. P. 170.

6 Ср.: *Мишна, Йома*, 4:2. Danby. The Mishnah… P. 166.

в необитаемую пустыню[7]. Снятие культовой ленты с животного, таким образом, могло означать искупление грехов израильтян[8], поскольку в некоторых иудейских текстах это действие тесно связано с прощением прегрешений[9], символизируемым изменением цвета ленты из красного в белый.

В вышеупомянутом отрывке из *Мишны, Йома* содержится также намек на то, что конечной точкой изгнания козла отпущения была вовсе не пустыня, но, скорее всего, подземный мир или бездна. При этом схождение антагониста ритуала в бездну было символически представлено через его сталкивание со скалы.

Об этом снисхождении козла искупления и о ритуальном значении его багряной повязки сообщают и другие иудейские и христианские источники — как более ранние, так и современные упомянутому свидетельству из *Мишны, Йома*. Например, в 61-й главе своего сочинения «О садоводстве Ноя» Филон Александрийский упоминает о низвержении козла отпущения[10]. Иустин Мученик тоже, хотя и не говорит прямо о сталкивании культового животного со скалы, однако его повествование о гибели козла отпущения, описанное в Диалоге с Трифоном, позволяет предположить, что он был знаком с этой

7 Ibid. P. 108.

8 См.: R. Hiers. «Binding and Loosing»: The Matthean Authorizations. JBL. 1985. N 104. P. 233.

9 См.: C. Fletcher-Louis. The Revelation of the Sacral Son of Man // Auferstehung-Resurrection / Eds. F. Avemarie and H. Lichtenberger; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2001. P. 284; J. A. Emerton. Binding and Loosing — Forgiving and Retaining. JTS. 1962. N 13. P. 329–330.

10 D. Stökl Ben Ezra. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century. WUNT, 163. Tübingen: Mohr/Siebeck, 2003. P. 31, сноска 71.

деталью ритуала. В главе 40 Диалога с Трифоном говорится следующее:

> Подобным образом те два козла во время поста, по повелению одинаковые, из которых одного отпускали, а другого приносили в жертву, возвещали двоякое пришествие Христа: первое — когда старцы вашего народа и священники вывели Его, как козла отпущенного, наложили на Него руки и умертвили… (40:4)[11].

В Послании Варнавы, 7:6–11 обнаруживаются подробности процедуры удаления культовой ленты с козла отпущения в конце ритуала, и эта багряная повязка уподобляется священническому облачению Христа[12]. В той версии ритуала, которая нашла

---

11 Иустин, мч. Разговор с Трифоном иудеем // Сочинения святаго Иустина философа и мученика / Пер. П. Преображенского. М.: Благовест, 1995. С. 196.

12 В Послании Варнавы, 7:6–11 говорится следующее: «…послушайте, какую дал Он заповедь: “Возьмите двух козлов хороших и одинаковых и принесите их в жертву: пусть одного из них жрец возьмет во всесожжение”. А с другим что должны они сделать? “Другой”, сказано, “да будет проклят”. Замечайте, как открывается здесь прообразование об Иисусе. “Плюньте на него все, и поразите его, и возложите волну червленую около головы его, и пусть он так будет изгнан в пустыню”. По совершении этого действия носильщик относит козла в пустыню, снимает с него червленую волну и возлагает ее на кустарник, называемый шиповником, коего ростки обыкновенно едим, находя на поле, и который один между кустарниками имеет сладкие плоды. А к чему и то, заметьте, что один козел возлагается на жертвенник, а другой делается проклятым, и почему проклятый увенчивается? Потому, что иудеи увидят Его в тот день в длинной червленой одежде вокруг тела и будут говорить: “Не тот ли это, которого мы некогда уничижили, пронзили; подвергли осмеянию и распяли? Поистине это тот, который тогда называл Себя Сыном Божиим”. Равным образом для чего и то, что козлы должны быть одинаковые, хорошие и равные? Для того, чтобы иудеи, увидев Его тогда грядущего, поразились сходством козла. Вот прообраз Иисуса,

свое отражение в Послании, священник надевает багряную повязку на голову козла отпущения; затем человек, сопровождающий животное, отводит его в пустыню и, сняв повязку, кладет ее на ежевичный куст. Как мы уже видели, концептуальные параллели этому описанию могут быть найдены как в *Мишна*, *Йома*, 4:2, где священник помещает багряную ленту на голову козла отпущения, так и в *Мишна*, *Йома*, 6:6, где ведущий козла отпущения разделяет культовую повязку и половину ее привязывает к камню.

В более поздних раввинистических свидетельствах, отраженных в таргумической и талмудической литературе, также обнаруживается знание о снятии одеяния и повторном облачении культового животного, равно как и о его схождении со скалы в бездну. В этих раввинистических текстах пресловутая скала часто называется *Цок* (*др.-евр.* צוק). Одно из характерных описаний конца ритуала содержится в Вавилонском Талмуде. Из Вавилонского Талмуда, *Йома*, 67а мы узнаем следующее:

> Что он сделал? Он разделил пурпурную шерстяную ленту и привязал одну половину к скале, а другую половину повязал между его рогами и толкнул его сзади; и он покатился вниз, и, достигнув середины холма, козел вдребезги разбился. Он вернулся и сел под последней палаткой до наступления ночи. А с какого времени его одеяния нечисты? После того, как он покинул

имевшего пострадать. Почему еще волну полагают среди тернов? Это есть прообразование Иисуса, данное Церкви: кто хочет снять червленую волну, должен много потерпеть от страшной колючести терна и с болью овладеть ею. Равным образом говорит Иисус: “Хотящие Меня видеть и получить Мое царство должны стяжать Меня скорбями и страданиями”». Послание апостола Варнавы // Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 97–98.

стены Иерусалима. Р. Шимон сказал: С того момента, как он толкает его в ущелье (*Цок*)[13].

В Иерусалимском Талмуде (*Йома*, 6:3) встречается сходное описание гибели козла отпущения в конце ритуала:

...Во время, пока Шимон Праведный был жив, он [козел отпущения] не пролетал вниз и половины горы, не распавшись на куски; после смерти Симона Праведного он убегал в пустыню и поедался сарацинами[14].

Показательно, что как Вавилонский, так и Иерусалимский Талмуд упоминает горы как конечные места свершения ритуала. В обоих источниках также изображается катастрофическое падение культового животного с этих возвышенностей, в результате которого его тело разлетается на куски.

В *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Лев., 16:21–22 указывается конкретное место, с которого следовало низвергать козла отпущения, — гора Бет-Хадури. В этом тексте мы также находим набор уже знакомых нам деталей:

Пусть Аарон возложит обе свои руки на голову живого козла в следующей манере: его правую руку на его левую. Пусть он исповедает над ним все беззакония сынов Израиля и все их преступления, которые они согрешили; пусть он возложит их на голову козла с ясной клятвой великим и святым Именем. И далее он должен поручить козла заранее назначенному человеку,

---

13 См. также: Вавилонский Талмуд, *Йома*, 67б, 71а.

14 The Jerusalem Talmud. Tractates Pesahim and Yoma. Edition, Translation and Commentary / Ed. H. W. Guggenheimer. SJ, 74. Berlin: De Gruyter, 2013. P. 559. См. также: Иерусалимский Талмуд, *Йома*, 6:5.

> чтобы тот увел его в пустыню Цок, то есть Бет-Хадури. Козел пусть несет на себе все их грехи в пустынное место; а назначенный человек пусть отведет козла в пустыню Цок, и пусть козел взойдет на горы Бет-Хадури и порыв ветра от Господа столкнет его вниз, и он погибнет[15].

Загадочное упоминание «порыва ветра от Господа» в этом отрывке, порыва, причиняющего смерть козлу отпущения и, возможно, относящегося к некоему сверхъестественному существу, которое сталкивает козла отпущения в бездну, заслуживает внимания. Подобное упоминание может быть навеяно апокалиптическими мотивами, так как оно соотносится с некоторыми преданиями, отраженными в енохической Книге Стражей, в которой сверхъестественное существо, архангел Рафаил, заключает падшего ангела Азаила в подземную темницу, представленную бездной. Как отмечает Лестер Граббе, хотя в *Таргуме Псевдо-Ионафана* «козел погибает, как и в *Мишне*», его гибель в конечном счете «приписывается некой сверхъестественной силе, а не человеку»[16].

Эти мотивы, а именно низвержение козла отпущения со скалы и изменение его одеяния, представленного багряной лентой, непосредственно перед его гибелью, напоминают эсхатологические переосмысления обряда с козлом отпущения, отраженные в Книге Стражей, Откровении Авраама, а также в других ранних иудейских апокалиптических текстах. Как мы уже отмечали, Откровение Авраама, по-видимому, отражает эсхатологическое предание, согласно которому козел отпущения

---

15 McNamara et al. Targum Neofiti 1, Leviticus; Targum Pseudo-Jonathan, Leviticus. ArBib, 3. Collegeville: Liturgical Press, 1994. P. 169.

16 L. L. Grabbe. The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation. JSJ. 1987. N 18. P. 159.

отсылался на низший план. В этом апокрифическом тексте Иаоил изгоняет Азазеля сначала в земную область, а в конце концов — в огненную бездну, принадлежащую подземной сфере. Важно отметить, что описание изгнания антагониста в славянском апокалипсисе, так же как и в текстах *Мишны*, совпадает с его переоблачением. Сообщается, что с падшего ангела сначала было совлечено его небесное одеяние, а затем он был облачен в нечистую одежду человеческих грехов[17].

Онтологические одеяния Азазеля, таким образом, согласно Откровению Авраама, превращаются из ангельских в демонические. Такое переодевание осуществляется, по-видимому, для того, чтобы приготовить антигероя к новым условиям его существования в низших регионах творения. Как мы видим, здесь, так же как и в других апокалиптических текстах, необходимость онтологических переодеваний героев и антигероев часто продиктована их вхождением в новые сферы обитания, как в высшие, так и в низшие.

Теперь мы попытаемся еще более внимательно исследовать предания, связанные с одеяниями козла отпущения, а также описания его удаления в низшие регионы для определения возможных связей этих мотивов с апокалиптическими традициями.

Переосмысление ритуала *Йом Кипура* в иудейской апокалиптике

Как уже отмечалось выше, в енохической Книге Стражей сохранилось одно из наиболее ранних

17 A. Kulik. Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham. TCS, 3; Atlanta: Scholars, 2004. P. 20.

апокалиптических переосмыслений обряда с козлом отпущения. В этой реинтерпретации рассказ о культовой фигуре, собирающей на себе нечистоту грехов мира, обретает новое эсхатологическое значение. Этот ранний енохический документ помещает обряд с козлом отпущения в парадоксальный с точки зрения ангелологии контекст, включающий детали жертвенного ритуала в историю главного антагониста повествования, падшего ангела Азаила.

В 1 Енох, 10:4–7 обнаруживается следующее описание, наполненное уже знакомыми нам культовыми подробностями:

> И сказал опять Господь Руфаилу: «Свяжи Азаила по рукам и ногам и положи его во мрак; сделай отверстие в пустыне, которая находится в Дудаеле, и опусти его туда. И положи на него грубый и острый камень, и покрой его мраком, чтобы он оставался там навсегда, и закрой ему лице, чтобы он не смотрел на свет! И в великий день суда он будет брошен в жар (в геенну). И исцели землю, которую развратили ангелы, и возвести земле исцеление, что Я исцелю ее…»[18]

Некоторые ученые прежде указывали на то, что некоторые подробности повествования о наказании Азаила напоминают ритуал с козлом отпущения. Например, Дэниэл Олсон отмечает, что «сравнение между 1 Енох, 10:4–8 и ритуалом Дня Отпущения (ср. Лев., 16:8–26), где козел отсылается “к Азазелю”, дает мало оснований сомневаться в том, что Азаил — это Азазель»[19]. Также и Дэниэл

---

18 А. В. Смирнов. Ветхозаветные апокрифы: Книга Еноха; Книга Юбилеев, или Малое Бытие; Заветы двенадцати патриархов; Псалмы Соломона // Александрийская Библиотека. СПб.: Амфора, 2009. С. 27.

19 D. Olson. Enoch. A New Translation: The Ethiopic Book of Enoch, or 1 Enoch. North Richland Hills: Bibal Press, 2004. P. 34.

Штекль Бен-Эзра замечает, что «наказание демона напоминает обращение с козлом отпущения в нескольких измерениях, включая аспекты географии, действия, времени и цели»[20]. Интересно также отметить, что место наказания Азаила в Первой книге Еноха обозначается как Дудаель, напоминая нам о терминологии, используемой для обозначения ущелья козла отпущения (בית הדורו / הדודו) в более поздних раввинистических интерпретациях ритуала *Йом Кипура*, отраженных в *Мишне*, *Йома* и в *Таргуме Псевдо-Ионафана*[21].

Мотив осуждения Азаила, содержащийся в 10-й главе Первой книги Еноха, стоит особняком по сравнению с ничем не выделяющимся наказанием другого главы падших ангелов — Шемихазы, осужденного вместе с остальными небесными мятежниками[22]. Подобное обособление говорит в пользу культовой интерпретации наказания Азаила, которое, возможно, представляет его как некую искупительную жертву за грехи падших ангелов и исполинов[23] или как своего рода очистительное жертвоприношение для снятия скверны, причиненной небесными мятежниками и их потомками. Жозеф Милик указывает на подобную культовую интерпретацию, присутствующую также и в Кумранских фрагментах енохической Книги Исполинов (4Q203), где наказание Азаила/Азазеля, по-видимому, тоже понимается как искупительное действие[24]:

---

20 Stökl Ben Ezra. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity… P. 87; Olson. Enoch. A New Translation… P. 38.

21 A. Geiger. Einige Worte über das Buch Henoch. JZWL. 1864. N 3. P. 196–204 at 200.

22 См.: 1 Енох, 10:11.

23 См.: 1 Енох, 10:8.

24 J. Milik. The Books of Enoch: Aramaic Fragments from Qumran Cave 4. Oxford: Clarendon Press, 1976. P. 313

> …и твоя власть… и после сказал Охия Хахие, брату своему. И после он был наказан, а не мы, но Азазель, и соделали… сыновья Стражей, Исполины, и никто из их возлюбленных не будет прощен… он поместил нас в темницу и пленил тебя[25].

Эти свидетельства указывают на то, что в некоторых из Кумранских источников, по-видимому, также обнаруживается знакомство с ангелологической интерпретацией фигуры козла отпущения. В частности, в них Азазель иногда представлен как эсхатологический предводитель падших ангелов[26]. В этом концептуальном развитии, как и в енохической Книге Стражей, вновь прослеживается попытка связать историю культового животного с преданием о восстании Стражей. Все это свидетельствует о том, что концептуальная связь между козлом отпущения и падшим ангелом присутствует в ряде важных ранних иудейских текстов, охватывающих довольно длительный временной период.

Заключение козла отпущения в бездну

Несмотря на то что в Библии не содержится свидетельств о гибели козла отпущения, авторы поздних раввинистических источников настаивают на том, что животное сталкивали со скалы, символически и буквально ввергая его таким образом в бездну. Апокалиптические версии ритуала *Йом Кипура*, отраженные в Книге Стражей, Апокалипсисе Животных и некоторых других енохических текстах, часто содержат некоторые особенные детали обряда с козлом отпущения, которые присутствуют

25 The Dead Sea Scrolls Study Edition / Eds. F. García Martínez and E. Tigchelaar; 2 vols. Leiden: Brill, 1997. P. 411.

26 См.: 4Q180 1:1–10 и 4Q181.

в мишнаитских свидетельствах, но отсутствуют в описаниях Книги Левит. Одна из важных особенностей в этих описаниях — это мотив помещения антагониста в бездну в пустыне. Как говорилось выше, в главе 10-й Первой книги Еноха Господь приказывает Рафаилу отверзнуть пропасть в пустыне и бросить туда, во тьму, Азаила. Далее в тексте содержится описание падения небесного козла отпущения в глубины подземной пропасти. Следует отметить, что хотя в *Мишна*, *Йома*, 6:6 читателям также сообщается о падении этого животного со скалы в пустыне, это свидетельство значительно более позднее, чем предание, содержащееся в Книге Стражей, Апокалипсисе Животных и других иудейских апокалиптических произведениях, которые были написаны за несколько столетий до *Мишны*.

Весьма нелегкой задачей представляется определение истоков енохического предания, в котором рассказывается о наказании ангельского козла отпущения в пустыне. Некоторые ученые полагают, что этот мотив может восходить к ранним традициям, связанным с другим печально известным енохическим мятежником, Шемихазой. В 1 Енох, 10:11–15[27] говорится о том, что другие мятежные ангелы, включая в том числе и их главаря Шемихазу/Семъйязу, будут в конце концов заключены в бездну:

> Извести Семъйязу и его соучастников, которые соединились с женами, чтобы развратиться с ними во всей их нечистоте. Когда все сыны их взаимно будут избивать друг друга и они увидят погибель своих любимцев, то крепко свяжи их под холмами земли на семьдесят родов до дня суда над ними и до окончания родов, пока не

[27] См. также: 1 Енох, 10:4–7, 12–14, 88:3 и Юб., 5:6.

> свершится последний суд на всю вечность. В те дни их бросят в огненную бездну; на муку и в узы они будут заключены на всю вечность. И немедленно Семъйяза сгорит и отныне погибнет с ними; они будут связаны друг с другом до окончания всех родов[28].

Ученые полагают, что главы 6–11 Первой книги Еноха представляют собой синтез[29] двух[30] исходно независимых преданий, одно из которых было связано с Шемихазой, другое — с Азаилом. Согласно некоторым исследованиям, литературная традиция, повествующая о Шемихазе, была первичной[31], и она первоначально не включала эпизод с Азаилом, отраженный в 1 Енох, 10:4–8[32]. Так, Джордж Никельсбург полагает, что интерполяция предания об Азаиле основывается «в значительной мере на независимом мифе о восстании этой ангельской фигуры»[33]. Некоторые исследователи ранее пытались объяснить культовые аллюзии в 1 Енох, 10 с помощью гипотезы о том, что повествование о наказании Азаила возникло в результате смешения традиций 16-й главы Книги Левит и более раннего рассказа о Шемихазе[34].

---

28 Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 28.

29 E. J. C. Tigchelaar. Prophets of Old and the Day of the End: Zechariah, the Book of Watchers and Apocalyptic. OS, 35; Leiden: Brill, 1996. P. 166.

30 C. A. Newsom. The Development of 1 Enoch 6-19: Cosmology and Judgment. CBQ. 1980. N 42. P. 310–29.

31 Tigchelaar. Prophets of Old and the Day of the End: Zechariah, the Book of Watchers and Apocalyptic… P. 167.

32 G. W. E. Nickelsburg. 1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch: Chapters 1–36; 81–108. Hermeneia; Fortress, 2001. P. 165–173.

33 Nickelsburg. 1 Enoch… P. 171.

34 P. Hanson. Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11. JBL. 1977. N 96. P. 222. О критических оценках

Углубленное обсуждение редакционной истории 10-й главы Первой книги Еноха выходит за рамки нашего исследования, однако важно отметить, что конечная форма культовых традиций, обнаруживаемая в 10-й главе, наверняка обрела свое существование перед составлением *Мишны*, *Йома*, с ее специфическим пониманием ритуала с козлом отпущения.

Традиция, повествующая о заключении падших ангелов в бездну, отражена также в других разделах Первой книги Еноха, явно демонстрирующих сильную зависимость от Книги Стражей. Например, мотив заключения небесных мятежников в глубины бездны занимает важное место также и в Апокалипсисе Животных, где история падших ангелов интерпретируется с помощью загадочных космологических и зооморфных образов[35]. Так, в 1 Енох, 90:24 бездна также охарактеризована как место наказания падших «звезд»:

> И суд совершился прежде всего над звездами,
> и они были судимы, и оказались виновными,
> и пришли к месту осуждения, и их бросили
> в глубокое место, наполненное огнем, пылающее
> и наполненное огненными столбами[36].

Как и в Книге Стражей, в этом енохическом тексте особое внимание уделяется наказанию главы падших ангелов. В 1 Енох, 88:1 описания кар, которым подвергается Азаил, претерпевают дальнейшие изменения и облекаются в еще более

позиции Хэнсона см.: Grabbe. The Scapegoat Tradition. P. 153–55; H. Drawnel. The Punishment of Asael (1 En, 10:4-8) and Mesopotamian Anti-Witchcraft Literature. RevQ. 2012. N 25. P. 369–394 at 370–71.

35 P. Tiller. A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch. EJL, 4. Atlanta: Scholars, 1993. P. 253.

36 Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 99.

загадочные эзотерические образы. Однако, несмотря на эти добавления, место наказания демонического козла отпущения, равно как и в Книге Стражей, охарактеризовано как тесная, глубокая, темная и пустынная бездна.

Еще один литературный памятник периода Второго храма, Книга Юбилеев, произведение, авторы которого стремились согласовать откровение Моисея с енохической традицией, также содержит похожий сюжет подземного заключения падших ангелов. Так, в Книге Юбилеев, 5:6 предлагается следующее описание:

> И на Ангелов Своих, которых Он посылал на землю, Он весьма разгневался, так что решил истребить их. И Он сказал нам, чтобы мы связали их в пропастях земли. И вот они были связаны в них и разобщены[37].

Аналогично в Книге Юбилеев, 5:10 говорится о сходном предании:

> После сего они (их отцы) были связаны в пропастях земных до дня великого суда, когда придет наказание на всех, извративших свои пути и свои дела пред Господом[38].

В обоих текстах осужденные ангелы заключены в особом месте эсхатологического возмездия, определяемом в Книге Юбилеев как глубины земли. Кроме того, в Книге Юбилеев имеется и еще одно примечательное переосмысление символики искупительного обряда, важное для нашего исследования. Как отмечалось учеными, в Книге Юбилеев, 34:18–19 обряд с козлом отпущения связывается с историей Иосифа и его братьев:

---

37 Там же. С. 137.

38 Там же.

> Ради сего определено между сынами Израиля, чтобы скорбеть в десятый день седьмого месяца, в тот день, когда пришло печальное известие об Иосифе к его отцу Иакову, чтобы испрашивать в оный день прощение чрез козла, в десятый день седьмого месяца, один раз в год, в своих грехах; ибо они превратили любовь своего отца к его сыну Иосифу в печаль о нем. И этот день установлен, чтобы они в течение его скорбели о своих грехах, и о всякой своей вине, и о своем проступке, дабы очищаться в этот день однажды в год[39].

В некоторых исследованиях отстаивается даже точка зрения, согласно которой библейская история Иосифа сыграла решающую роль в формировании первоначального вида искупительного обряда, приводимого в Книге Левит[40]. В более поздних раввинистических материалах Иосиф также часто сравнивается с козлом отпущения, посылаемым братьями в пустыню. Для нашего исследования важен и тот факт, что в библейском рассказе о злоключениях Иосифа присутствуют мотивы связывания героя и помещения его в яму[41].

---

39 Там же. С. 220.

40 C. Carmichael. The Origin of the Scapegoat Ritual. VT. 2000. N 50. P. 167–181. О критике гипотезы Кэрмайкла см.: J. Blair. De-Demonising the Old Testament: An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible. FAT, 2.37. Tübingen: Mohr/Siebeck, 2009. P. 22.

41 Быт., 37:19–25: «И сказали друг другу: вот, идет сновидец; пойдем теперь, и убьем его, и бросим его в какой-нибудь ров, и скажем, что хищный зверь съел его; и увидим, что будет из его снов. И услышал сие Рувим и избавил его от рук их, сказав: не убьем его. И сказал им Рувим: не проливайте крови; бросьте его в ров, который в пустыне, а руки не налагайте на него. Сие говорил он, чтобы избавить его от рук их и возвратить его к отцу его. Когда Иосиф пришел к братьям своим, они сняли с Иосифа одежду его, одежду разноцветную,

Ученые отмечают, что, помимо ранних иудейских апокрифов, традиция сталкивания козла отпущения со скалы может также присутствовать в сочинении Филона Александрийского «О садоводстве Ноя». Говоря об обряде с козлом отпущения, Филон упоминает «скальные расселины» в пустыне. Высказывалось предположение, что эта интерпретация может отражать ранний *мидраш* о значении древнееврейского термина גזר (разрезать, рассекать), который встречается в описании искупительного обряда в главе 16-й Книги Левит[42]. Однако при всей важности свидетельства Филона оно не вполне оригинально, поскольку в ранних енохических сочинениях, написанных за несколько веков до великого александрийца, уже прослеживаются попытки связать фигуру небесного козла отпущения с мотивом его помещения в расселину бездны в пустыне.

Следует отметить также, что тема изгнания падшего ангела в подземные бездны не ограничивается енохическими текстами, но присутствует и в преданиях, связанных с традицией Адама. Тем не менее и в этих адамических рассказах можно обнаружить формативное влияние енохической этиологии зла. Так, в Отк., 20:1–3[43], предании, которое, по всей вероятности, испытало влияние енохической

которая была на нем, и взяли его и бросили его в ров; ров же тот был пуст; воды в нем не было. И сели они есть хлеб, и, взглянув, увидели, вот, идет из Галаада караван Измаильтян, и верблюды их несут стираксу, бальзам и ладан: идут они отвезти это в Египет».

42 Лев., 16:22: ארץ גזרה. Подробнее об этом см.: Stokl. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity… P. 88.

43 «И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время».

традиции[44], главный антагонист повествования, Сатана, низвергается в бездну[45]. Более поздние предания, связанные с Сатаной, которые отражены в Книгах Адама и Евы, также содержат интересные рассказы, повествующие об изгнании антагониста в низшие области[46]. Также заслуживает внимания тот факт, что в Книгах Адама и Евы низвержение Сатаны из его небесного места обитания сопровождается изменением его онтологических одежд. Адамическое предание говорит о том, что с Лукавого были совлечены его светоносные ангельские «ризы»[47]. По ходу повествования Сатана затем неоднократно облачается в новые, «животные», одеяния низших существ, включая одежды Змия и Зверя[48].

Во Второй книге Еноха предание, связанное с изгнанием Сатаны в бездну, также получает свое дальнейшее развитие, в рамках которого происходит смешение адамических и енохических традиций. Во 2 Енох, 29:4–5 говорится следующее:

> Один же из чина архангельского отошел от Меня с чином своим. Возымел он мысль неосуществимую поставить престол свой выше облаков над землею и быть равным Мне по силе. И сверг Я его с высоты с ангелами его, и летал он по воздуху прямо над бездной[49].

---

44 Grabbe. The Scapegoat Tradition. P. 160–161.

45 D. Aune. Revelation 17–22. WBC, 52C; Nashville: Nelson, 1998. P. 1078–1079.

46 См., например, армянскую версию Книг Адама и Евы, 12:1–16:2. A Synopsis of the Books of Adam and Eve. Second Revised Edition / Eds. G.A. Anderson, M. E. Stone; EJL, 17. Atlanta: Scholars, 1999. 15E-18E.

47 Anderson and Stone. A Synopsis of the Books of Adam and Eve… 15-18E.

48 Ibid. 50E–52E.

49 В. М. Хачатурян. Книга Еноха // Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования / Под ред. В. Милькова. М.: Наука,

В этом отрывке пересекаются две этиологии зла — енохическая и адамическая, когда черты главного антигероя одной мифологии растления переносятся на антагониста другого предания.

Помимо использования уже знакомых нам енохических деталей, рассказ о свержении Сатаны в бездну во Второй книге Еноха также, по-видимому, испытывает влияние некоторых ранних библейских сюжетов, представленных в Книгах пророков Исаии[50] и Иезекииля[51].

1997. С. 52. «Единъ же от чина архагглскаго отвращаяся с чином с[ед]ящим под нимь, и въсприят мыслъ немощъняя да поставит престоль свои выше облак над землею, да будет тъчинь моеи силе. И отвръгох его съ высоты съ аггелы его, и бе летая по въздухоу вины връхоу бездны». G. Macaskill. The Slavonic Texts of 2 Enoch. SJS, 6. Leiden: Brill, 2013. P. 118.

50 Ис., 14:12–15: «Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: “взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему”. Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней».

51 Иез., 28:1–8: «И было ко мне слово Господне: сын человеческий! скажи начальствующему в Тире: так говорит Господь Бог: за то, что вознеслось сердце твое и ты говоришь: “я бог, восседаю на седалище божием, в сердце морей” и, будучи человеком, а не Богом, ставишь ум твой наравне с умом Божиим, — вот, ты премудрее Даниила, нет тайны, сокрытой от тебя; твоею мудростью и твоим разумом ты приобрел себе богатство и в сокровищницы твои собрал золота и серебра; большою мудростью твоею, посредством торговли твоей, ты умножил богатство твое, и ум твой возгордился богатством твоим, — за то так говорит Господь Бог: так как ты ум твой ставишь наравне с умом Божиим, вот, Я приведу на тебя иноземцев, лютейших из народов, и они обнажат мечи свои против красы твоей мудрости и помрачат блеск твой; низведут тебя в могилу, и умрешь в сердце морей смертью убитых».

Вышеупомянутые направления развития рассматриваемых концепций указывают на то, что ранняя традиция об изгнании козла отпущения в пустыню, отраженная в Книге Левит, позднее была расширена и углублена в других пророческих и апокалиптических источниках, что в конечном счете привело к формированию более сложного и многоступенчатого процесса изгнания козла отпущения. Этот процесс теперь был призван включить в себя две важные стадии: (1) изгнание антагониста в пустыню и (2) его низвержение в подземную сферу, представленную бездной. Такое переосмысление процесса изгнания культового животного, который приобрел новый и более сложный вид, будет играть важную роль в позднем понимании обряда с козлом отпущения, нашедшего свое отражение в *Мишне* и у ранних христианских авторов.

Облачение козла отпущения в темную одежду

Еще одна важная особенность, которая полностью отсутствует в Книге Левит, но тем не менее занимает важное место в поздних раввинистических и раннехристианских описаниях обряда с козлом отпущения, — это предание о багряной ленте культового животного. В этих более поздних текстах повествуется о том, что лента, повязанная вокруг головы козла для Азазеля, чудесным образом меняла свой цвет при совершении искупительного обряда, символизируя тем самым прощение грехов израильтян. Согласно ранним интерпретациям, повязывание багряной повязки на голову козла отпущения часто понималось как его облачение в одежду людских грехов, которую животное потом должно было унести с собой в необитаемую пустыню. Там, в соответствии с христианскими

и мишнаитскими свидетельствами, козел отпущения был разоблачаем от своего одеяния грехов, когда его багряная лента снималась сопровождающими его лицами[52].

В поиске истоков этой сложной и неясной традиции культового облачения оказываются ценными некоторые пророческие и апокалиптические свидетельства, в которых обнаруживаются описания облачения ангельских и демонических фигур, понимаемых там как эсхатологические козлы отпущения.

Одно из подобных описаний облачений может быть найдено в третьей главе библейской Книги пророка Захарии. Это свидетельство, вне всякого сомнения, представляет собой важный концептуальный шаг, который будет затем часто используем позднейшими толкователями в их рассуждениях об облачении козла отпущения. В Зах., 3 приводится следующее описание загадочного обряда:

> И показал он мне Иисуса, великого иерея, стоящего перед Ангелом Господним, и сатану, стоящего по правую руку его, чтобы противодействовать ему. И сказал Господь сатане: Господь да запретит тебе, сатана, да запретит тебе Господь, избравший Иерусалим! Не головня ли он, исторгнутая из огня? Иисус же одет был в запятнанные одежды и стоял перед Ангелом, который отвечал и сказал стоявшим перед ним так: снимите с него запятнанные одежды. А ему самому сказал: смотри, Я снял с тебя вину твою и облекаю тебя в одежды торжественные. И сказал: возложите на голову его чистый кидар. И возложили чистый кидар на голову его и облекли его в одежду.

52 См.: *Мишна*, *Йома*, 6:6 и Послание Варнавы, 7.

Этот пророческий текст пронизан духом ритуала Дня Отпущения. В нем присутствуют несколько персонажей, исполняющих уже знакомые нам культовые роли, напоминающие об искупительном обряде. Триада главных героев повествования представляет собой, во-первых, первосвященника, которого во время церемонии переоблачают из запятнанных одежд в торжественные ризы, во-вторых, ангела, носящего Имя Божье, и, в-третьих, несущего проклятие антагониста.

Уже здесь присутствует знакомое созвездие тех культовых мотивов, которое впоследствии будет играть заметную роль в 13-й главе Откровения Авраама. В особенности же духовные существа у Захарии, как и в Откровении Авраама, напоминают двух символических животных искупительного ритуала, одно из которых было наделено Именем Божьим, а другое — проклято. Своими уникальными культовыми действиями герои пророческого текста также похожи на эсхатологических персонажей славянского апокалипсиса. Как в третьей главе Книги пророка Захарии, так и в Откровении Авраама посвящаемый священнослужитель переоблачается из замаранных одежд греха в одеяния чистоты. Этот ритуал переоблачения в пророческой книге, как и в славянском апокрифе, проводит Ангел Божественного Имени. В отличие от славянского апокалипсиса, в Книге Захарии скверные человеческие одежды не передаются непосредственно Сатане; тем не менее его присутствие и его проклятие в ходе церемонии представляют собой первичные концептуальные шаги, которые, без сомнения, были очень важны для авторов Откровения Авраама в их более поздней попытке связать фигуру эсхатологического козла отпущения с одеждой человеческих грехов.

Хотя в пророческой Книге Захарии антагониста и не одевают в темную одежду людских грехов, это, возможно, происходит в енохической Книге Стражей. В 10-й главе Первой книги Еноха Азаил, небесный козел отпущения, по-видимому, наделяется одеянием тьмы:

> И положи на него грубый и острый камень, и покрой его (Азаила) мраком, чтобы он оставался там навсегда, и закрой ему лице, чтобы он не смотрел на свет![53]

Символизм покрытия мраком эсхатологического козла отпущения, усиленный дихотомией света и тьмы, содержит параллели с другой традицией метафор одевания, часто встречающейся в иудейских апокалиптических текстах, а именно с преданием о наделении провидца светоносными ризами, которые тот получает при его вознесении в высшие небеса. Азаил, по-видимому, претерпевает похожую трансформацию, хотя и идущую в обратном направлении, — его покрывают тьмой, готовя к насильственному изгнанию в подземную область.

В попытке найти дальнейшие соответствия между двумя загадочными преображениями — светоносным облачением тайнозрителя и покрытием его эсхатологического противника одеянием тьмы — особенно важно подчеркнуть, что текст говорит о том, что лицо Азаила предназначено быть покрытым мраком. По-видимому, здесь, так же как и в описаниях небесных преображений апокалиптических героев, термин «лицо» служит для обозначения не только лика персонажа, но и всего его тела. Более того, очень часто в иудейских апокалипсисах и литературе *Гейхалот* подобное онтологическое видоизменение «лица» визионера приводит к обретению им нового небесного

---

53 Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 27.

статуса: его лицо становится буквально отражением славного Лица Бога, а сам он наделяется ролью Владыки Божественного Присутствия, *сар хапаним*, который отныне и навеки предназначен стоять перед Божественным Ликом. Закрывание «лица» антагониста приводит к обратной метаморфозе, отнимающей у антигероя его возможность быть в присутствии Бога. В этом контексте закрывание «лица» Азаила может означать, что он получает новое онтологическое одеяние, которое лишает его доступа к Божеству или способности Его созерцать.

Эти метафоры, связанные с облачениями, также играют важную роль в других енохических источниках. Азаил и другие падшие ангелы в этих текстах часто меняют свои небесные одежды, даже еще перед их наказанием в бездне. Так, например, эта тема развивается в Апокалипсисе Животных, сочинении, пронизанном мотивами преображений. Уникальная зооморфная образность этого таинственного апокалипсиса позволяет его читателям более явственно созерцать смену главными действующими лицами их онтологических «костюмов». Так, в отличие от Книги Стражей, в Апокалипсисе Животных трансформация Азаила и его онтологическое «переоблачение» начинается уже во время его перехода из небесной в земную сферы. В 1 Енох, 86:1–2 рассказывается, как Азаил в образе упавшей звезды при его нисхождении с небес в низшие регионы облачается в земные «животные» одежды:

> И я опять видел своими очами, в то время как спал, и увидел вверху небо, и вот одна звезда упала с неба, и она поднялась, и ела, и паслась между теми тельцами[54].

54 Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 89.

Подобные темы, связанные с онтологическими переодеваниями, пронизывают описание нисхождения других Стражей:

> И я опять видел в видении, и посмотрел на небо, и вот я увидел много звезд, как они упали и были низвергнуты с неба к той первой звезде и в среду тех рогатых животных и тельцов; и вот они были теперь с ними и паслись в среде их. И я посмотрел на них и увидел, и вот все они обнаружили свои срамные члены, как кони, и начали подниматься на тельцовых коров; и все они стали стельными и родили слонов, верблюдов и ослов (1 Енох, 86:3–5)[55].

Как и в Книге Стражей, в Апокалипсисе Животных мы встречаем уже знакомые нам соответствия преображений героев и антигероев повествований. Показательно, что смена одеяний падших ангелов здесь идет рука об руку с инверсивным изменением онтологических одежд эсхатологических избранников из рода человеческого. Так, животные одежды из кожи, в которые падшие ангелы вынуждены облачиться в ходе их нисхождения на землю, являют собой яркую противоположность обратным метаморфозам, которые претерпевают Моисей и Ной, когда их животные одежды меняются на ангельские ризы.

В заключение нужно отметить, что енохическая традиция была также призвана сыграть важную роль в формировании схожих адамических преданий, в которых антагонисты также получают животные одежды. Так, рассказы о Сатане, отраженные в Книгах Адама и Евы, говорящие о его низвержении из высших регионов, также повествуют о лишении его ангельских одеяний и его переоблачении в «животные» одежды Змия и Зверя.

55 Там же. С. 89.

Связывание козла отпущения

Как мы помним, помимо описаний о заключении падшего ангела в бездну и его покрытии тьмой в 1 Енох, 10 также говорится о связывании Азаила. В библейском повествовании Книги Левит связывание культового животного не упоминается, тем не менее оно занимает видное место в мишнаитских текстах, таких как, например, *Мишна*, *Йома*, 4:2, где рога козла отпущения, избираемого первосвященником, были обвязываемы багряной лентой. Согласно другой традиции, нашедшей свое отражение в *Мишна*, *Йома*, 6:6, в конце церемонии, непосредственно перед гибелью животного, эта багряная лента развязывалась и потом снова завязывалась.

Подобного рода детали, которые авторы *Мишны* вплетают в ткань древнего обряда, на первый взгляд могут показаться не более чем поздними раввинистическими изобретениями. Однако здесь не стоит забывать, что за несколько веков до составления *Мишны* некоторые апокалиптические тексты, включая предания, отраженные в 10-й главе Первой книги Еноха, уже устанавливают связь между искупительным ритуалом и символизмом связывания[56]. Так, в 1 Енох, 10 архангел Рафаил, на которого возложена роль исполнителя наказания в отношении небесного козла отпущения, получает приказ от Бога связать Азаила по рукам и ногам непосредственно перед тем, как бросить его в подземную яму. Данное свидетельство похоже на *Мишна*, *Йома*, 6:6, где этого культового персонажа повторно перевязывали багряной лентой непосредственно перед его низвержением со скалы.

---

56 R. Bauckham. Jude, 2 Peter. WBC, 50. Waco: Word Books, 1983. P. 53.

Интересной деталью связывания Азаила представляется тот факт, что его связывают по рукам и ногам, что соответствует свидетельству о специфически священническом ритуале, содержащем намек на роль падшего ангела как культового животного, предназначенного для жертвоприношения. В иудейских преданиях часто упоминаются похожие обряды, в которых животных связывают, перед тем как принести их в жертву. Более того, в некоторых галахических предписаниях даже запрещается приносить животных в жертву, предварительно не связав их. Во Второй книге Еноха, например, подчеркивается необходимость обязательного связывания животного перед жертвоприношением. В этом тексте седьмой патриарх предостерегает своих детей, чтобы они не забыли связывать своих жертв[57].

Помимо вышеупомянутых культовых значений, тема связывания также, по-видимому, соотносится с практикой экзорцистов «связывать» нечистых духов[58]. Описание этого обряда содержится во многих текстах ранней иудейской традиции. Так, например, в восьмой главе библейской Книги Товит архангел Рафаил связывает демона по имени Асмодей. Интересно отметить, что, как и в енохической Книге Стражей, в этой библейской истории демона связывает именно архангел Рафаил. Способ, которым связывают антагониста, также сходен в обоих рассказах — а именно, как и Азаила, Асмодея связывают по рукам и ногам[59].

В свете этих демонологических параллелей нет ничего удивительного, что обычай связывания демонов выходит на первый план в Книге Стражей,

57 См.: 2 Енох, 59:1–4.

58 Hiers. Binding and Loosing. P. 235–239.

59 A New English Translation of the Septuagint / Eds. A. Pietersma and B. G. Wright. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 469.

источнике, повествующем о восстании падших ангелов. Более того, в этом произведении тема связывания не ограничивается наказанием Азаила, но включает также Шемихазу и других падших ангелов. При этом обнаруживается множество специфических сходств между обоими наказаниями, в частности, в обоих случаях мотив связывания совпадает с мотивом изгнания в подземную бездну:

> Извести Семъйязу и его соучастников, которые соединились с женами, чтобы развратиться с ними во всей их нечистоте. Когда все сыны их взаимно будут избивать друг друга и они увидят погибель своих любимцев, то крепко свяжи их под холмами земли на семьдесят родов до дня суда над ними и до окончания родов, пока не свершится последний суд на всю вечность. В те дни их бросят в огненную бездну; на муку и в узы они будут заключены на всю вечность. И немедленно Семъйяза сгорит и отныне погибнет с ними; они будут связаны друг с другом до окончания всех родов (1 Енох, 10:11–15)[60].

По мнению Пола Хэнсона, «детали, уникальные для эпизода с Азаилом, происходят из экзегетической традиции, развертывающейся в контексте апокалиптической эсхатологии, которая пытается связать теперь свое повествование с другим библейским текстом, а именно с 16-й главой Книги Левит»[61]. Хэнсон возводит корни мотива связывания Азаила к месопотамской апокалиптической традиции[62]. Он полагает, что уже авторы библейских пророческих книг пытались адаптировать эти предания к иудейскому контексту. По мнению Хэнсона, «в главе

---

60 Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 28.

61 Hanson. Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11. P. 225.

62 Ibid. P. 224.

32-й Книги пророка Иезекииля, сочетающей мотивы связывания, заключения в бездну, удаление света, покрытия тьмой и, наконец, исцеления земли, демонстрируется важная роль пророческой литературы как посредника, передавшего эти архаические мотивы из древних мифов о восстании на небесах авторам историй о Шемихазе и Азаиле»[63].

Мотив связывания Азаила снова появляется в Апокалипсисе Животных (1 Енох, 88:1–3), где говорится о падшей звезде, у которой связаны руки и ноги. Апокалипсис Животных затем переносит этот мотив культового связывания рук и ног на наказание всех «звезд», которым тоже суждено разделить печальную судьбу Азаила:

> И я видел одного из тех четверых, которые вышли прежде, как он схватил звезду, прежде всех ниспавшую с неба, связал ей руки и ноги и положил ее в пропасть; пропасть же та была тесна, глубока, ужасна и мрачна. И один из них обнажил свой меч и отдал его тем слонам, и верблюдам, и ослам; тогда они начали поражать друг друга, так что вся земля дрожала вследствие этого. И когда я видел в видении: вот там бросился теперь с неба вниз один из тех четверых, которые спустились, и собрал, и взял великие звезды, срамные члены которых были как срамные члены коней, и связал их всех по рукам и ногам, и положил их в ущелье земли[64].

В другом енохическом сочинении, включенном в Первую книгу Еноха, Книге Притч, также говорится о традиции связывания ангельских Стражей. В частности, в Книге Притч, 54:4–6 ангел-толкователь объясняет провидцу, зачем для падших ангелов приготовлены цепи:

---

63 Ibid. P. 224–225.

64 Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 90.

> И я спросил ангела мира, который был при мне, говоря: «Эти цепи-орудия, для кого они приготовлены?» И он сказал мне: «Они приготовлены для отрядов Азазела, чтобы взять их и бросить в преисподний ад; и челюсти их будут покрыты грубыми камнями, как повелел Господь духов. Михаил и Гавриил, Руфаил и Фануил схватят их в тот Великий день суда и бросят в этот день в печь с пылающим огнем, дабы Господь духов отмстил им за их неправду — за то, что они покорились сатане и прельстили живущих на земле»[65].

Этот мотив отражен и в других апокрифических текстах. Например, в Книге Юбилеев, 5:6 и 5:10 изображено связывание падших ангелов в глубинах бездны:

> И на Ангелов Своих, которых Он посылал на землю, Он весьма разгневался, так что решил истребить их. И Он сказал нам, чтобы мы связали их в пропастях земли. И вот они были связаны в них и разобщены (Юб., 5:6)[66].
> И они начали убивать друг друга, пока не пали все от меча и не были уничтожены с земли на глазах своих отцов. После сего они (их отцы) были связаны в пропастях земных до дня Великого суда, когда придет наказание на всех, извративших свои пути и свои дела пред Господом (Юб., 5:10)[67].

Сходным образом и в Завете Левия, 18:12 мотив связывания помещается в культовый контекст, ибо там антагониста связывает первосвященник[68].

---

65 Там же. С. 53.

66 Там же. С. 137.

67 Там же. С. 137.

68 H. C. Kee. Testaments of the Twelve Patriarchs // The Old Testament Pseudepigrapha. 2 vols. / Ed. J. H. Charlesworth. New York: Doubleday, 1983–1985. Vol. 1. P. 795.

Тема связывания эсхатологических противников присутствует и в некоторых текстах Нового Завета, причем ученые отмечают, что зачастую эти свидетельства пронизаны формативным влиянием енохических сочинений. Подобные влияния проявляются в описаниях наказания ангелов, помещаемых в бездну, где они содержатся в вечных узах под мраком. Эти предания напоминают нам об уже знакомых деталях наказания Азаила, Шемихазы и других Стражей. Так, в Отк., 20:2–3 сковывание антагониста сопровождается знакомым мотивом изгнания в бездну[69]. В 6-й главе Послания Иуды также присутствуют отголоски традиции связывания падших ангелов:

> ...и ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдает в вечных узах[70], под мраком, на суд Великого дня[71].

Здесь содержатся все те же знакомые элементы: небесные мятежники связаны и помещены в глубины тьмы[72]. В тексте 2 Пет., 2:4, испытавшем, вне всякого сомнения, влияние Иуд., 6[73], это предание о связывании падших ангелов повторяется, при этом автор бережно сохраняет мотивы тьмы и бездны[74].

---

69 Отк., 20:2–3: «Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать...»

70 Bauckham. Jude, 2 Peter... P. 53.

71 Ibid. P. 51–52.

72 A. T. Wright. Evil Spirits in Second Temple Judaism: The Watcher Tradition as a Background to the Demonic Pericopes in the Gospels. Henoch. 2006. N 28. P. 141–159.

73 Bauckham. Jude, 2 Peter... P. 248.

74 «Ибо, если Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания...»

Заключение

В завершении нашего исследования апокалиптического переосмысления последних моментов ритуала с козлом отпущения нам необходимо теперь вновь возвратиться к повествованию о низвержении антагониста в Откровении Авраама. Этот иудейский апокриф, написанный, вероятнее всего, в тот период, когда мишнаитские концепции искупительного ритуала уже получили свою окончательную текстуальную форму, дает нам уникальную возможность взглянуть на последние этапы в развитии образной системы этого загадочного обряда — развитии, начавшемся на много столетий раньше, в енохических сочинениях. Хотя ранние черты енохической апокалиптической матрицы все еще играют определяющую роль в славянском тексте, эта концептуальная схема теперь является обогащенной дополнительными новыми чертами, важными для мишнаитских и раннехристианских версий искупительного ритуала. Так, символика облачения небесного козла отпущения, которая была едва только затронута в ранних енохических сочинениях, в том числе и через мотив покрытия антагониста тьмой, теперь получает в славянском апокрифе более отчетливое концептуальное выражение через образ нечистого одеяния людских грехов, передаваемого Иаоилом Азазелю.

Содержащиеся в Откровении Авраама подробности в описании изгнания демонического козла отпущения в низшие области также испытывают влияния раннего енохического предания. Как и в случае с Азаилом (и другими Стражами) в енохической традиции, низвержение антагониста в Откровении Авраама включает в себя два этапа: во-первых, его нисхождение на землю и, во-вторых, его дальнейшее изгнание в огненную бездну подземной сферы. Хотя ранние версии ритуала

с козлом отпущения из Книги Левит говорят просто об изгнании козла в пустыню, традиция, в которой изгнание состоит из двух этапов, играет важную роль в позднейших мишнаитских версиях этого ритуала — сначала это культовое животное уводится в пустыню, а затем сталкивается со скалы в бездну.

Все это демонстрирует первостепенную важность ранних апокалиптических схем для позднейшего раввинистического и раннехристианского понимания ритуала с козлом отпущения. Здесь нужно отметить, что не все исследователи признают наличие влияния апокалиптики Второго храма на развитие символики раввинистической версии обряда с козлом отпущения. Многие ученые часто понимают эту позднюю версию ритуала *Йом Кипура* как некую идеальную форму этого культового действа, которая основывается лишь на библейском тексте[75]. В отличие от этих исследований, данная глава показывает, что версия искупительного ритуала, представленная в *Мишне*, находится под сильным влиянием апокалиптических переосмыслений обряда с козлом отпущения, содержащихся в таких ранних енохических текстах, как Книга Стражей и Апокалипсис Животных, в которых традиционные библейские образы получили свое новое эсхатологическое значение.

75 G. Stemberger. Yom Kippur in Mishnah Yoma // The Day of Atonement: Its Interpretation in Early Jewish and Christian Traditions / Eds. T. Hieke and T. Nicklas; TBN, 15. Leiden: Brill, 2012. P. 121.

Мессианский козел отпущения в Откровении Авраама[1]

> …ибо нет света помимо того, что исходит из тьмы, поскольку когда та Другая Сторона находится в подчинении, Святой возвышен в славе. В самом деле, нет другого богослужения, помимо происходящего из тьмы, и нет другого блага, помимо происходящего от зла.
>
> *Зогар II, 184a*

Введение

В главе двадцать девятой Откровения Авраама Бог открывает провидцу одну из глубочайших эсхатологических тайн. В этом сочинении говорится о будущем явлении мессианского вождя человечества, загадочной фигуры, охарактеризованной весьма неясными выражениями. В Отк. Авр., 29:3–13 говорится:

> И я смотрел и видел мужа, выходящего с левой стороны, от народов. И вышли из страны народов множество людей — мужчины, женщины и дети — и кланялись ему. И пока я смотрел, вышли те, что на правой стороне, и некоторые стыдили мужа того, некоторые били его, а некоторые кланялись ему. И я видел, что, когда они стали кланяться ему,

1 Перевод с английского языка выполнен Евгением Барским по публикации: A. Orlov. The Messianic Scapegoat in the Apocalypse of Abraham // A. Orlov. Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism. Albany: SUNY, 2015. P. 103–126.

> пришел Азазель и поклонился, и, поцеловав лицо его, повернулся и стал за ним. И я сказал: «Превечный Сильный! Кто этот муж, которого стыдят и бьют и которому поклоняются народы вместе с Азазелем?» И Он отвечал и сказал: «Слушай, Аврам! Муж, которого ты видел, как его стыдят и бьют, а потом кланяются ему, это своеволие, от народов пришедшее к народу, который произойдет от тебя, в последние дни, в двенадцатый час неправедного века. В двенадцатый же период конца века Моего Я поставлю мужа от семени твоею, которое ты видел. Этого признают все из народа Моего. А словами того, кто якобы призван Мной, пренебрегут в мыслях своих. А тех, что ты видел выходящих с левой стороны и кланяющихся ему, это значит, что многие из народов будут полагаться на него. А из тех, что ты видел с правой стороны из семени твоего, некоторые стыдят его и бьют, а некоторые кланяются ему — это значит, что многие из них соблазнятся им. Он же искусит кланявшихся ему из потомства твоего в конце двенадцатого часа по истечении неправедного века. Еще не начнет подниматься праведный век, как придет суд Мой на преступные народы через определенный для Меня народ из семени твоего. В тот день наведу на всю тварь земли десять казней злом, болезнью и горьким стоном душ их, которые наведу на роды живущих на земле людей за то, что гневят Меня, и за растление дел их, которыми гневят Меня[2].

Это описание считается специалистами наиболее загадочным местом во всем апокалипсисе[3]. Были предложены многочисленные интерпретации, с помощью которых ученые пытались увидеть в этом от-

---

2 А. Кулик. Откровение Авраама // Вестник Еврейского университета. 2002. № 5. С. 250.

3 Kulik. Retroverting Slavonic Pseudepigrapha… P. 51.

рывке более позднюю христианскую интерполяцию или же исходный понятийный слой[4]. Нечеткость в изображении главного героя стала причиной оживленных споров в отношении того, идет ли здесь речь об иудейском или же о христианском мессии. В этой давней полемике, однако, часто не учитывался в должной мере общий понятийный мир самого апокалипсиса и в особенности его культовая составляющая. Точнее говоря, подобные интерпретации оставляли без внимания некоторые особенности этого отрывка — в том числе упоминания об Азазеле и его поклонении мессианской фигуре, наводящие на мысль о священнических традициях.

Однако в некоторых недавних исследованиях Откровения Авраама подчеркивается важность культовых мотивов в этом тексте. Некоторые ученые даже полагают, что священническое ви́дение пронизывает всю ткань текста; например, по мнению Дэниэла Харлоу, священнические традиции влияют на всю структурную концепцию этого апокалипсиса[5]. Как показывает его исследование, все основные действующие лица, видимо, наделены культовыми полномочиями, причем речь здесь идет не только

---

4 R. G. Hall. The «Christian Interpolation» in the Apocalypse of Abraham. JBL. 1988. N 107. P. 107–112; D. C. Harlow. Anti-Christian Polemic in the Apocalypse of Abraham: Jesus as a Pseudo-Messiah in Apoc. Ab. 29.3-14. JSP. 2013. N 22.3. P. 167–183.

5 Харлоу рассматривает всю структуру этого произведения как продуманную композицию, включающую в себя пять культовых этапов: «отречение Авраама от ложного культа (главы 1–8); приготовление Авраама к истинному культу (главы 9–14); восхождение Авраама к истинному культу (главы 15–18); видение Авраамом ложного культа (главы 19–29); видение Авраамом восстановления истинного культа (главы 29:14–31:12)». D. C. Harlow. Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham // The “Other” in Second Temple Judaism. Essays in Honor of John J. Collins / Eds. D. C. Harlow et al.; Grand Rapids: Eerdmans, 2011. P. 305–306.

о положительных фигурах, таких как Иаоил[6] и Авраам, но также и об отрицательных персонажах, в том числе Азазеле[7], Фарре и Нахоре[8], которые представлены как порочные священники, ставшие причиной осквернения небесных и земных святилищ.

Многие ученые согласны с тем, что жреческие черты этого текста, вероятно, связаны с ритуалом *Йом Кипура* — центральным искупительным обрядом иудейской традиции, кульминацией которого были два величественных культовых действа: вхождение первосвященника в Святая святых и изгнание в пустыню козла отпущения. Исследователи ранее отмечали, что восхождения и нисхождения главных героев славянского апокалипсиса напоминают вышеупомянутые культовые действия. В то время как Авраам восходит в небесную Святая святых, его главный противник, падший ангел Азазель, изгоняется в пустыню подземной бездны. В этой

6 Так, Харлоу отмечает, что «одеяние Иаоила… показывает, что он — небесный первосвященник: он носит тиару на своей голове, подобную явлению радуги в облаках, он облачен в пурпурную ризу и держит в руке золотой посох (11:2). Все эти принадлежности напоминают об одеянии и атрибутах Аарона (Исх., 28; Числ., 17)». Harlow, Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham… P. 313–314.

7 Исследование Харлоу помогает осознать более четко священнический статус Азазеля, ибо он отмечает структурную параллель между культовыми чертами Иаоила в главах 10–11 и Азазеля в главах 13–14. Harlow. Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham… P. 310.

8 Александр Кулик доказывает, что описание принесения жертв семьей Фарры в первых главах Откровения Авраама «в точности следует чинопоследованию Второго храма — каждодневному утреннему богослужению “*тамид*”, описанному в *Мишне*, где вначале священники избираются по жребию (*Мишна, Йома*, 2:1–4; *Мишна, Тамид*, 1:1–2; ср. Лк., 1:9), затем они приносят жертву перед входом в святилище (*Мишна, Тамид*, 1–5), а заканчивают службу уже внутри святилища (*Мишна, Тамид*, 6)». Kulik. Retroverting Slavonic Pseudepigrapha… P. 86.

культовой драме славянского апокалипсиса другой важный персонаж повествования, высший ангел Иаоил, видимо, понимается как небесный первосвященник, а Азазель — как эсхатологический козел отпущения. Кроме того, ученые отмечали, что в главах 13 и 14 Откровения Авраама Иаоил, по всей видимости, совершает кульминационное действие искупительной церемонии *Йом Кипура* — таинственный ритуал, посвященный козлу отпущения, во время которого нечистота человеческих грехов возлагалась на козла по имени Азазель, после чего это животное изгонялось в пустыню.

Эта глубокая связь концептуальной вселенной славянского апокалипсиса с главным искупительным ритуалом иудейской традиции и его основным культовым средством, козлом отпущения Азазелем, имеет также значение для нашего исследования мессианского пассажа из Отк. Авр., 29. В этом тексте Азазель играет особую роль во взаимодействии с мессианской личностью, которую он целует и которой даже поклоняется. Такое внезапное появление Азазеля, главного культового персонажа церемонии *Йом Кипура*, не может быть здесь простым совпадением. Ввиду важности священнических преданий для нашего текста можно предположить, что культовая динамика искупительного ритуала оказывает глубокое влияние также и на мессианские традиции, отраженные в главе 29 славянского апокалипсиса.

С учетом этих особенностей необходимо более подробно исследовать значение мессианского отрывка из главы 29 в более широком культовом контексте всего произведения и в особенности в его связи с идеями, выраженными в обряде праздника *Йом Кипур*. Некоторые специфические детали в изображении мессианской фигуры указывают на ее связь с ритуалом козла отпущения, в котором она сама, по-видимому, представлена как мессианский козел отпущения.

I. Мессианское переосмысление христианскими авторами образной системы ритуала козла отпущения во II–III веках н. э.

Многие ученые прежде отмечали, что мессианская фигура в главе 29 наделена чертами некоторых персонажей христианской традиции, и в особенности Иисуса в предании о страстях и его предательстве Иудой[9]. Как мы помним, в Откровении Авраама мессианская личность подвергается унижениям и избиениям. Одним из самых загадочных моментов отрывка является то, что мессию целует Азазель. Нередко оскорбления, которые мессианская личность претерпевает в Отк. Авр., 29, толковались учеными как аллюзии на страдания Иисуса, а поцелуй Азазеля — как намек на постыдный поцелуй Иуды в Гефсиманском саду. В то время как параллели с евангельскими рассказами о предательстве Иуды и страстях Христа довольно часто отмечались исследователями, связям между мессианским отрывком и более поздней христианской интерпретацией уделялось довольно мало внимания. Однако во II веке н. э., когда, вероятно, и было написано Откровение Авраама, некоторые христианские авторы пытались интерпретировать страсти Иисуса в свете традиций ритуала козла отпущения. В этих ранних христианских культовых истолкованиях Иисус рассматривался как эсхатологический козел отпущения, который через страдание и унижение взял на себя грехи мира. Хотя ученые часто отмечали черты сходства между изображениями мессии в Отк. Авр., 29 и некоторыми библейскими традициями об Иисусе, они, как правило, с неохотой обращались

9 Об Иуде как козле отпущения см.: B. Dieckmann. Judas als Sündenbock: Eine verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung. Munich: Kösel, 1991.

к этим культовым христианским интерпретациям II века, в которых страдание и унижение христианского мессии получили парадоксальное ритуальное значение. С учетом нашей ранее сформулированной гипотезы о том, что и в славянском апокалипсисе ритуальная образная система *Йом Кипура* могла также быть связана с мессианскими традициями, нам необходимо теперь более пристально исследовать эти постбиблейские христианские предания.

Одно из наиболее ранних сохранившихся свидетельств традиции понимания христианского мессии как козла отпущения[10] содержится в Послании Варнавы, обычно датируемом концом I — началом II века н. э.[11], т. е. примерно тем же временем, когда было написано и Откровение Авраама.

Ранее (см. с. 38, примеч. 12) мы уже видели, что в Послании Варнавы, 7:6–11 страдание Христа сравнивается с судьбой козла отпущения во время *Йом Кипура*[12]. Для нашего исследования важно, что Послание Варнавы изображает козла отпущения вместе с другим значимым животным искупительного ритуала, а именно с жертвенным козлом для Яхве[13]. В Послании Варнавы подчеркивается сходство двух козлов, которые, по мнению автора, должны быть «хорошие и одинаковые». Как

---

10 Вполне возможно, что традиции ритуалов Дня Отпущения были вплетены в историю христианского мессии еще раньше, в частности в Послании к Евреям и в канонических евангелиях, особенно в Евангелии от Матфея. Об этих гипотезах см.: A. H. Wratislaw. The Scapegoat-Barabbas. ET. 1891/92. N 3. P. 400–403; J. D. Crossan. The Cross that Spoke: The Origins of the Passion Narrative. San Francisco: Harper & Row, 1988. P. 114–159; Stökl Ben Ezra. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity… P. 165–171.

11 Crossan. The Cross that Spoke… P. 121.

12 Stökl Ben Ezra. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity… P. 154.

13 Ibid. P. 152.

мы увидим позже, эта двойная типология, по-видимому, присутствует в главе 29 Откровения Авраама, где, скорее всего, обнаруживается не одна, но две мессианские фигуры, одна из которых приходит от левой стороны язычников, а другая — справа, от жребия Авраамова.

Другая важная черта этого отрывка из Послания Варнавы — это описание возвеличивания мессианского козла отпущения, его увенчание и облечение в длинное червленое одеяние, напоминающее цветом перевязь культового животного[14]. Как мы помним, этот мотив возвеличивания мессианского козла отпущения также присутствует и в Откровении Авраама, где мессии неоднократно поклоняются представители обеих сторон и Азазель.

В свете ритуального измерения мессианского отрывка из главы 29, где культовое поклонение мессианской фигуре изображено с помощью символизма *Йом Кипура*, мы должны также отметить, что в Послании Варнавы придается ритуальное значение алой повязке, надеваемой на козла отпущения, так как она символизирует священническое облачение Христа при его втором пришествии[15].

Здесь следует отметить, что Послание Варнавы — это не единственное внебиблейское сочинение, свидетельствующее о раннехристианском понимании Иисуса как козла отпущения. Внимательный анализ христианской литературы II и III веков н. э. показывает, что подобное толкование было достаточно популярным в текстах основных христианских источников этого периода. Например, в главе 40 Диалога с Трифоном, текста, написанного в середине II века н. э., Иустин Мученик

14 Об этом см. J. C. Paget. The Epistle of Barnabas. WUNT, 2.64. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1994. P. 138–40.

15 См.: Stökl Ben Ezra. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity… P. 154.

сравнивает Иисуса с козлом отпущения. В этом тексте он излагает следующее предание:

> Подобным образом те два козла во время поста, по повелению одинаковые, из которых одного отпускали, а другого приносили в жертву, возвещали двоякое пришествие Христа: первое — когда старцы вашего народа и священники вывели Его, как козла отпущенного, наложили на Него руки и умертвили, и другое пришествие Его, так как вы на том же месте Иерусалима узнаете Того, Кого вы обесчестили и Который был приношением за всех грешников, желающих покаяться и соблюдающих пост, предписанный Исаией, то есть тех, которые разрывают узы насильственных договоров и соблюдают повеления, исчисленные пророком и мною упомянутые; что исполняют верующие во Иисуса. Вы также знаете, что и это приношение двух козлов, которых велено было приносить во время поста, не позволено нигде совершать, кроме Иерусалима[16].

Хотя текст Иустина, по-видимому, написан позже, чем Послание Варнавы, в нем идет не переработка предания отраженного у Варнавы, а независимая передача традиционной типологии[17]. Джон Доминик Кроссан замечает, что

> …имеются существенные различия между использованием (традиций Дня Отпущения) в Послании Варнавы, 7 и Диалоге с Трифоном, 40, которые указывают на то, что Иустин независим от Варнавы. Главное — разные объяснения того, как два козла могут изображать (два пришествия)

16 Иустин, мч. «Разговор с Трифоном иудеем» // Сочинения святаго Иустина философа и мученика / Пер. прот. П. Преображенский. М.: Благовест, 1995. С. 196.

17 Stökl Ben Ezra. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity… P. 156.

> единого Христа. Для Послания Варнавы, 7 два козла должны быть похожими. Для Диалога с Трифоном, 40 два козла и два пришествия связаны с Иерусалимом. Они, таким образом, представляют две независимые версии традиционной типологии, предсказывающие двойное пришествие Иисуса — одно для Страстей и смерти, второе — для Второго Пришествия и суда[18].

Далее, в своем понимании ритуала козла отпущения Иустин демонстрирует поразительные черты сходства с раввинистической интерпретацией образной системы *Йом Кипура*, отраженной в *Мишне* и *Талмуде*[19], что служит указанием на возможность развития ранних христианских преданий в тесном взаимодействии с иудейскими, в частности раввинистическими, традициями того времени. Изучение этого взаимодействия может быть важным для понимания не только ранних христианских свидетельств о мессианском козле отпущения, но также иудейских мессианских реинтерпретаций, сходных с теми, что содержатся в Откровении Авраама, где мессианские размышления были соединены с символизмом козла отпущения.

Иустин также делает несколько интересных заимствований из библейской традиции, которые отсутствуют в Послании Варнавы. Одно из них касается использования библейского материала из Ис., 58:6 для дальнейшей разработки символики мессианского козла отпущения. Дэниэл Штекль Бен-Эзра отмечает, что это заимствование представляет собой самый ранний пример использования этого стиха из Исаии в контексте образной системы *Йом Кипура*[20].

---

18 Crossan. The Cross that Spoke… P. 129.

19 Stökl Ben Ezra. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity… P. 156.

20 Ibid. P. 156.

В сочинениях Тертуллиана «Против Маркиона», 3:7 и «Против Иудеев», 14:9 (оба написаны в начале III века н. э.) также можно увидеть переосмысление образной системы козла отпущения[21]. В тексте «Против Маркиона», 3:7 говорится следующее:

> Ибо если я начну объяснять, что значат два козла, которые приносились в жертву во время поста, то разве не окажется, что и они символизируют оба чина Христа? Равные по возрасту и очень похожие из-за того, что наружность Господа одна и та же, ибо Он придет не в другом обличье, чтобы Он мог быть узнанным теми, от которых Он пострадал. Один из них (козлов), окутанный багряницей, проклятый, оплеванный, истерзанный, исколотый, народом изгонялся на погибель за город, будучи отмеченным явными знаками Господних страстей; другой же, принесенный за грехи и отданный в пищу храмовым священникам, предоставлял знаки второго явления, при котором после искупления всех грехов священники духовного храма, т. е. Церкви, будут наслаждаться как бы некоей трапезой Господней благодати, в то время как остальным будет отказано во спасении[22].

В своих свидетельствах о мессианском козле отпущения Тертуллиан, по-видимому, опирается на предания, передаваемые в Послании Варнавы и у Иустина[23]. Непонятно, был ли он в действительности знаком с исходной иудейской типологией.

---

21 Ibid. P. 158.

22 Тертуллиан К. С. Ф. Против Маркиона. В пяти книгах / Пер. А. Ю. Братухина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. С. 204.

23 Crossan. The Cross that Spoke… P. 131.

В заключение этого раздела попытаемся выделить черты сходства между приведенными выше христианскими реинтерпретациями ритуала козла отпущения и мессианскими преданиями, отраженными в главе 29 Откровения Авраама.

Во-первых, рассмотренные выше христианские свидетельства порой парадоксально смешивают атрибуты и качества двух козлов, избираемых во время церемонии *Йом Кипура*. Этот факт может быть интересной параллелью с Отк. Авр., 29, где, как мы увидим позже, также можно найти парадоксальное смешение атрибутов двух культовых животных, по-видимому связанное не с одной, а с двумя мессианскими фигурами — одной положительной, а другой отрицательной.

Во-вторых, интересен и тот факт, что в Послании Варнавы, как и в славянском апокалипсисе, унижение мессии парадоксальным образом связано с его возвеличиванием. Одновременно с проклинанием мессианской фигуры происходит ее увенчание. Такое возвеличивание — как в христианских интерпретациях, так и в Откровении Авраама, — сопровождается значимыми культовыми событиями, в том числе обрядами поклонения и наделения мессианской личности атрибутами различных действующих лиц, включенных в церемонию *Йом Кипура*. В этих своеобразных переосмыслениях, которые присутствуют как в христианских текстах, так и в иудейском апокалипсисе, можно увидеть явную идеологическую тенденцию, с помощью которой делается попытка ввести соответствующие мессианские фигуры в сложный мир ритуала *Йом Кипура*. Важнейшим фактором этого процесса несомненно является отождествление мессианской личности с козлом отпущения.

Еще одна важная черта сходства состоит в том, что рассмотренные выше христианские авторы изображают двух символических животных церемонии

Йом Кипура как два проявления Христа: одно — в страдании и унижении, другое — в триумфальной победе. Эти проявления порой соответствуют первому и второму пришествиям Христа. Иустин обобщает эту идею, когда в начале своего повествования говорит, что «подобным образом те два козла во время поста, по повелению одинаковые, из которых одного отпускали, а другого приносили в жертву, возвещали двоякое пришествие Христа». Эта деталь представляет собой интересную параллель к традиции, сохранившейся в Отк. Авр., 29, где проявления мессианской фигуры тоже напоминают культовые движения двух козлов, ибо мессия сначала появляется с левой стороны, связанной с Азазелем, а затем — с правой стороны, связанной с Авраамом[24].

Ознакомившись с ранними христианскими интерпретациями мессианского козла отпущения, мы теперь должны перейти к более пристальному изучению сходных мессианских традиций в Откровении Авраама.

II. Мессианское переосмысление образной системы *Йом Кипура* в Откровении Авраама

Появление мессианской фигуры с левой стороны

Загадочное откровение, данное провидцу в главе 29 Откровения Авраама, начинается с появления человеческой фигуры, которая приходит с левой стороны: «и видел мужа, выходящего с левой стороны, от народов». Эта традиция шествия мессианской фигуры с левой стороны, пространственного удела,

24 Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 98.

связываемого в нашем тексте с судьбой язычников, часто приводила в замешательство многих интерпретаторов славянского апокалипсиса, поскольку известные иудейские и христианские кандидатуры на роль мессии, включая самого Иисуса, были, по крайней мере исторически, тесно связаны с судьбой Израиля. Однако эта традиция может иметь не только историческое, но также культовое и эсхатологическое значение. Более того, ее нельзя полностью понять без исследования значения и роли символики двух культовых и эсхатологических жребиев в понятийной системе славянского апокалипсиса.

Символизм двух жребиев или уделов, одного — связанного с народом Израиля, а другого — с язычниками, очень распространен во второй, апокалиптической, части Откровения Авраама[25]. Как ранее уже отмечалось исследователями, эти описания напоминают не только образность эсхатологических уделов человечества, о которых так часто говорится в Кумранских текстах, где эти жребии также связываются соответственно с язычниками и с Израилем, но также образную систему жертвенных уделов, характерную для ритуала *Йом Кипура*. В этом смысле особая терминология, используемая в славянском апокалипсисе, обычно связывается учеными с еврейским גורל, важным понятием, присутствующим в культовых описаниях искупительного ритуала, содержащихся не только в библейских и раввинистических источниках[26], но

[25] Культовый смысл эсхатологических жребиев в Откровении Авраама подчеркивается и тем, что славянское слово «жребий», употребляемое в Отк. Авр., 20:5 и 29:21 для обозначения двух жребиев человечества, также употребляется в Отк. Авр., 1:2 для обозначения жребия священства, то есть священнического служения Авраама в храме Фарры. Ср.: Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 36, 82 и 102.

[26] Касательно библейского термина גורל см.: Лев., 16:8–10.

также и в текстах Кумрана[27]. Тем не менее в славянском апокрифе эти важные культовые понятия, известные уже из классических описаний *Йом Кипура*, получают новое апокалиптическое и эсхатологическое значение. В этом отношении Откровение Авраама имеет много общих черт с Кумранскими текстами. Например, как и в Кумране, где жребии часто связаны с фигурами падших ангелов или божьих посланников, как Велиар или Мельхиседек[28], в славянском апокалипсисе подобные жребии теперь связаны с главными действующими лицами, а именно с падшим ангелом Азазелем и с вознесенным на небо патриархом Авраамом. Установление соответствия между левым жребием и нечестивым падшим ангелом, которому дано имя козла отпущения, закрепляет тесную связь между культовым и эсхатологическим измерениями славянского апокалипсиса. В этом контексте шествие мессии с левой стороны, стороны, которая в Откровении Авраама однозначно отождествляется с Азазелем, говорит о возможной связи между мессианской фигурой и участью козла отпущения.

Другой чертой, которая усиливает связь мессианской фигуры с левым жребием, является тот

---

27 Марк Филоненко обращает внимание на то, что термин «удел» (слав. часть) следует соотносить с древнееврейским גורל, термином, многократно употребляемым также в Кумранских источниках. Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 33. О смысле двух жребиев см. также: B. Philonenko-Sayar and M. Philonenko. Die Apokalypse Abrahams. JSHRZ, 5.5. Gütersloh: Mohn, 1982. P. 413–460 at 418; R. Rubinkiewicz. L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Introduction, texte critique, traduction et commentaire. ŹM, 129. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1987. P. 54.

28 См., напр.: 1QS גורל בליאל (жребий Велиара); גורל קדושים (жребий святых); 1QM גורל בני חושך (жребий сынов тьмы); גורל חושך (жребий тьмы); 11Q13 אנש[י] גורל מל[כי] צדק (люди жребия Мелхиседекова).

факт, что в тексте сразу же после ее появления с левой стороны следует описание группы, которая на всем протяжении повествования отождествляется исключительно с левой стороной, и толпы, поклоняющиеся мессии, приходят из лагеря язычников[29]. Левая сторона, таким образом, связана не только с появлением мессианской фигуры, но также и с его первоначальным культовым почитанием и возвеличиванием.

Унижение Мессии

Важными для нашего исследования культовых традиций являются также описания унижения и издевательств, которым мессианская фигура подвергается в главе 29 Откровения Авраама. Часто эти унижения и жестокость интерпретировались исследователями как аллюзии на те страдания, которые Иисусу суждено было претерпеть перед своим распятием. Однако другие детали рассказа порой оставались незамеченными. Между тем другие важные символические особенности описания мессии, такие как связь этого персонажа с левой стороной и его тесное взаимодействие с эсхатологическим козлом отпущения — падшим ангелом Азазелем, намекают на то, что мессианская фигура сама может быть теснейшим образом связана с культовой обстановкой *Йом Кипура*. Если такая связь действительно существует, то оскорбления, которые в славянском апокалипсисе выпадают на долю мессии, могут служить отражением некоторых ритуалов *Йом Кипура*, в которых культовое животное подвергалось ритуальному бесчестию на

29 «И вышли из страны народов множество людей — мужчины, женщины и дети и кланялись ему». Кулик. Откровение Авраама… С. 250.

выходе из города в пустыню[30]. В *Мишна, Йома*, 6:4 говорится об этом ритуальном уничижении и жестоком обращении с козлом отпущения:

> …И они сделали для него мощеную дорогу из-за жителей Вавилона, которые обычно тянули его за волосы и кричали ему: «Понеси [наши грехи] и уйди!» Некоторые из уважаемых жителей Иерусалима ходили с ним к первой палатке. Там было десять палаток от Иерусалима до ущелья, [бывшего на расстоянии] девятнадцать рис (которых в миле семь с половиной)[31].

Насилие над козлом отпущения сопровождало и последние минуты искупительного ритуала, когда культовое животное сбрасывали в пропасть. Так, пассаж из *Мишна, Йома*, 6:6, повествующий о конце обряда с козлом отпущения, говорит о том, что в последние моменты церемонии люди, сопровождавшие козла в пустыню, толкали его в ущелье, где его скатывающееся в пропасть тело разбивалось на части:

> Что он сделал? Он разделил пурпурную шерстяную ленту и привязал одну половину к скале, а другую половину повязал между его рогами, и толкнул его сзади; и он покатился вниз, и, достигнув середины холма, козел вдребезги разбился[32].

В свете этих свидетельств ясно, что упомянутые выше христианские экзегеты II и III веков н. э., которые пытались связать страдания Иисуса с образной системой *Йом Кипура*, были в курсе этого иудейского предания о жестоком обращении с козлом

30 См.: Stökl Ben Ezra. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity… P. 31.

31 Danby. The Mishnah… P. 169.

32 Ibid. P. 170.

отпущения. Например, в Послании Варнавы упоминаются унижения, претерпеваемые козлом отпущения, включая его пронзание и оплевание: «А с другим что должны они сделать? “Другой”, сказано, “да будет проклят”. Замечайте, как открывается здесь прообразование об Иисусе. “Плюньте на него все, и поразите его, и возложите волну червленую около головы его, и пусть он так будет изгнан в пустыню”»[33].

Сходным образом Тертуллиан в отрывках, посвященных традиции козла отпущения, описывает жестокое обращение с культовым животным следующим образом:

> Однако один из них, покрытый багряницей, проклятый, оплеванный, мучимый и пронзенный, был ведом людьми из города на погибель, будучи отмечен знаками страстей нашего Господа…[34]

Некоторые ученые также предполагают, что багряная повязка на голове козла отпущения может тоже символизировать страдания козла отпущения[35]. В ранней христианской экзегезе эта багряная перевязь часто связывалась с терновым венцом Иисуса.

Некоторые отрывки из Откровения Авраама также, как мне кажется, учитывают традиции, связанные с ритуальным унижением культового животного, теперь перенесенного авторами апокалипсиса на эсхатологического козла отпущения — падшего ангела Азазеля. Так, в главах 13

---

33 Послание апостола Варнавы // Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 97–98.

34 Tertullian. Adversus Marcionem / Ed. E. Evans; 2 vols. Oxford, Clarendon Press, 1972. Vol. 1. P. 191.

35 Crossan. The Cross that Spoke… P. 143.

и 14 славянского апокалипсиса обнаруживается эсхатологическая версия ритуала козла отпущения, в которой ангел Иаоил и его ученик патриарх Авраам предстают как первосвященники, возлагающие ритуальные проклятия на падшего ангела, носящего имя козла отпущения. Этот мотив присутствует, например, в Отк. Авр., 13:6–12, где содержится описание мистического культового действия, в которое вовлечены небесный первосвященник ангел Иаоил и эсхатологический козел отпущения демон Азазель:

И сказал ему: «Негоже тебе, Азазель, потому что доля Аврама на небесах, а твоя на земле. Потому что ты избрал ее и полюбил обитель скверны своей. Поэтому Превечный Сильный Владыка сделал тебя жителем земли. Из-за тебя существует злой дух лжи, и из-за тебя гнев и напасти на поколениях неправедных людей. Потому что не допустил Превечный Сильный праведным быть телом в твоей власти, для того чтобы укрепилась ими праведная жизнь и гибель неправедности. Слушай, Советник, ты будешь посрамлен мной, потому что не всех праведников дано тебе испытывать. Отойди от этого человека! Ты не сможешь соблазнить его, потому что он враг тебе и тем, кто следует за тобой, и любит то, что ты пожелаешь. Вот одеяние, которое на небесах раньше было твоим, отложено для него, а тлен, который был в нем, перейдет на тебя»[36].

Как уже отмечалось исследователями, в этом отрывке обращение Иаоила к небесному козлу отпущения имеет ритуальный смысл, поскольку оно напоминает некоторые действия первосвященника и людей, сопровождавших козла отпущения во время искупительного обряда на *Йом Кипур*. Обращенные к Азазелю упреки и навлечение на него позора в Отк. Авр., 13:7 и 13:11 напоминают подобные

---

36 Кулик. Откровение Авраама… С. 243.

ритуальные проклятия, произносимые над козлом отпущения[37].

Если мы теперь рассмотрим изображение униженного мессии в главе 29 в свете вышеупомянутых традиций, то мы увидим, что авторы этого текста, возможно, пытались установить связь между ритуальным оскорблением Азазеля и уничижением мессианской фигуры, чтобы укрепить соответствие между этими двумя неоднозначными персонажами и постулировать мессианскую фигуру в качестве земного представителя Азазеля и, возможно, даже земной версии небесного козла отпущения.

Мессия и Азазель

Мессианское предание, отраженное в главе 29, достигает определенного негативного апогея в описании восприятия мессии Азазелем. Здесь мы обнаруживаем одно из самых парадоксальных событий славянского апокалипсиса — загадочную встречу между небесным козлом отпущения и его возможным человеческим двойником. Провиденциальные узы между двумя эсхатологическими фигурами затем скрепляются таинственным поцелуем демона: «И я видел, что, когда они стали кланяться ему, пришел Азазель и поклонился, и, поцеловав лицо его, повернулся и стал за ним»[38]. Эта загадочная сцена, по-видимому, еще более укрепляет связи между мессианской образной системой и культовыми традициями ритуала козла отпущения. В то время как изображения дурного обращения с эсхатологической фигурой вполне обычны для иудейских и христианских текстов, неожиданное появление Азазеля в мессианском повествовании

---

37 A. Orlov. Dark Mirrors: Azazel and Satanael in Early Jewish Demonology. Albany: SUNY, 2011. P. 44.

38 Кулик. Откровение Авраама… С. 250.

главы 29 представляет собой очень редкую, если не уникальную, традицию, которая с новой силой демонстрирует тесную связь между мессианским преданием, отраженным в Откровении Авраама, и ритуалом *Йом Кипура*.

Далее, некоторые детали восприятия мессианской фигуры Азазелем, по-видимому, имеют здесь ярко выраженное культовое значение[39]. Особенно важен факт принятия Азазелем мессианского персонажа. Жертвоприношение козла отпущения в День Отпущения часто понималось в иудейской традиции как дар Азазелю, где демон был представлен как получатель знаменательной жертвенной доли. Эта идея уже присутствует в наиболее ранней, библейской, форме искупительного ритуала, что находит свое подтверждение, во-первых, в привлекающей внимание аттестации козлов (один из которых предназначался для Господа, а другой — для Азазеля) и, во-вторых, в необычной пространственной динамике церемонии *Йом Кипура*. Эта динамика включала в себя изгнание жертвенного животного в пустыню, которое происходило одновременно с обратно-симметричным движением первосвященника и козла для Яхве, когда служитель культа входил в Святая святых с кровью закланного животного. В этой обратно-симметричной культовой драме демоническая и божественная сферы были понимаемы как зеркально противоположные по отношению друг к другу. Более того, адепты каждой из сфер были устремлены в центры соответствующих сакральных областей, руководимых прямо противоположными силами.

39 Поцелуй Азазеля часто интерпретируется учеными как имеющий культовое значение. Об этом см.: B. Philonenko-Sayar and M. Philonenko. Die Apokalypse Abrahams. JSHRZ, 5.5. Gütersloh: Mohn, 1982. P. 450 n. xxix.

Более того, вхождение каждого из действующих лиц в собственную сферу приобретало форму теофании — определенного откровения адепту той Силы, которая управляла соответствующей сакральной областью. Хотя это измерение Богоявления было более очевидно в символизме входа первосвященника в Святая святых, когда он преодолевал особый и иногда порой смертельный для него рубеж Божественного Присутствия, оно также было отражено имплицитно, в форме противопоставления, в изображении изгнания козла отпущения в пустыню Азазеля. Оба эти вхождения в соответствующие противоположные сферы оказывали свое влияние на онтологические характеристики персонажей, изменения, отображаемые в их одеяниях и атрибутах. Подобно одеянию первосвященника, представленного в ритуале как антропоморфическая копия вселенной и украшенного божественными атрибутами, включая Имя Божие, облачение козла отпущения было отмечено проклятиями и грехами, символизируемыми багряным цветом повязываемой на него ленты. И подобно тому как многоцветные культовые одеяния первосвященника претерпевали радикальные изменения на пути адепта к Божественному Присутствию, превращаясь в льняные белые одежды, багряное «одеяние» козла отпущения также, сверхъестественным образом, меняло свой цвет на белый на пути культового животного к сфере Азазеля. Убеление одежд адепта Азазеля, напоминающее убеление одеяний первосвященника при его входе в Святая святых, указывает здесь не только на искупление человеческих грехов, но также и на вход в сферу манифестации этой негативной духовной силы.

Не представляется случайным тот факт, что в свете этих культовых превращений сама фигура Азазеля в Откровении Авраама также оказывается наделенной теофаническими чертами. Так, ученые

отмечают, что падший ангел Азазель изображен в Откровении Авраама как парадоксальный носитель наиболее возвышенных атрибутов Бога, включая атрибут Божественной Славы, *Кавод*[40]. При рассмотрении этой необычной адаптации традиционной образной системы богоявлений к изображению демонических фигур можно задаться вопросом: содержит ли взаимодействие между Азазелем и мессианской фигурой в главе 29 схожие традиции и, таким образом, может ли оно также представлять собой одну из возможных епифаний архидемона, негативных теофанических явлений, часто появляющихся в славянском апокалипсисе.

Этот круг непростых вопросов приводит нас к одной из наиболее примечательных особенностей взаимодействия между падшим ангелом и двусмысленным мессией в главе 29, а именно к описанию парадоксального поцелуя демона. Этот эпизод может рассматриваться как пример эротической образности, особый вид символизма, играющий в славянском апокалипсисе выдающуюся роль[41]. Такая символика может указывать на теофаническое измерение, поскольку некоторые иудейские апокалипсисы и мистические тексты часто наделяют богоявления эротическими деталями[42]. Эти эротиче-

---

40 Об имитации Азазелем Божественной Славы см.: A. Orlov. «The Likeness of Heaven»: Kavod of Azazel in the Apocalypse of Abraham // With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic and Mysticism. Ekstasis, 2 / Eds. D. Arbel and A. Orlov. Berlin; N.Y.: De Gruyter, 2010. P. 232–253.

41 Об эротической образности в Откровении Авраама см.: Harlow. Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham… P. 320; а также, Orlov. «The Likeness of Heaven…» P. 247.

42 Об этом см.: R. Elior. The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004. P. 67.

ские черты, связанные с явлением Божества, часто присутствуют в апокалиптических и мистических интерпретациях ритуала *Йом Кипура*[43], в которых тайнозрители, входящие в небесную Святая святых, часто бывают обнимаемы или даже целуемы Божеством. Мы обнаруживаем это явление, например, во Второй книге Еноха, где провидец сообщает, что после его восхождения на высочайшее небо Божество обняло его своей рукой[44]. Сообщение об обнимающей и помогающей руке Бога содержится также в *Эксагоге* Иезекииля Трагика[45]. Мотив парадоксальных объятий Господа не был забыт и в поздней иудейской мистике. Так, в Третьей книге Еноха (Синопсис §12) Метатрон говорит рабби Ишмаэлю, что при преображении его тело приобрело поистине исполинский облик, по широте и долготе сопоставимый со всем миром. Далее говорится о том, что во время этого вселенского преображения тела тайнозрителя Бог «возложил руку Свою» на вознесшегося патриарха[46]. Ранние корни этой традиции об обнимающей руке Божества можно проследить уже в повествованиях библейской Книги Исход, где

---

43 Об апокалиптических традициях, связанных с Днем Отпущения, см.: Stökl Ben Ezra. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity… P. 79–85.

44 См.: 2 Енох, 39:5. М. И. Соколов. Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Выпуск третий. VII. Славянская Книга Еноха Праведного. Тексты, латинский перевод и исследование. Посмертный труд автора приготовил к изданию М. Сперанский // Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских. 1910. № 4. С. 38.

45 H. Jacobson. The Exagoge of Ezekiel. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 54.

46 Об апокалиптических традициях, связанных с Днем Отпущения, см.: Stökl Ben Ezra. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity… P. 79–85.

великий пророк Моисей изображается как хранимый и защищаемый рукой Господа[47].

В некоторых более поздних иудейских мистических текстах обнаруживаются еще более явные эротические взаимодействия между Божеством и провидцем, когда Бог изображается целующим визионера[48]. В *Гейхалот рабати* (Синопсис §163) приводится описание Бога, целующего небесное изображение лика патриарха Иакова. Там говорится следующее:

> И свидетельствуй им. Какое свидетельство?
> Ты видишь Меня — то, что Я делаю с изображением лица Иакова, отца твоего, которое запечатлено для Меня на престоле Моей славы.
> Ибо когда ты говоришь предо Мной «Свят»,
> Я преклоняю на него колени и обнимаю его
> и целую его и сжимаю его в объятиях и Мои руки на его руках три раза, что соответствует тому,
> как ты три раза говоришь передо Мной «Свят»,
> как в слове, которое сказано, «Свят, свят, свят» (Ис., 6:3)[49].

Принимая во внимание эти рассказы об объятиях и поцелуях Бога, которые составляют своего рода вершину в иудейской традиции богоявлений,

---

47 См.: Исх., 33:22–23: «И сказал Господь: вот место у Меня, стань на этой скале; когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду; и когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо».

48 Об этой традиции см.: R. Neis. Embracing Icons: The Face of Jacob on the Throne of God. Journal of Jewish Art & Visual Culture. 2007. N 1. P. 36–54.

49 J. R. Davila. Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkavah Mysticism. SJJTP, 20. Leiden: Brill, 2013. P. 86; Synopse zur Hekhalot-Literatur / Eds. P. Schäfer et al. TSAJ, 2. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1981. §163. См. также: *Гейхалот рабати*, §189. Davila. Hekhalot Literature in Translation… P. 93–94.

можно ли предположить, что поцелуй Азазеля в Отк. Авр., 29 также имеет возможный теофанический смысл? В таком случае это прекрасно сочетается с другими «епифаниями» архидемона в славянском апокалипсисе, также сопровождаемыми эротическими деталями, включая представленное в Отк. Авр., 23:4–11 появление Азазеля в Эдемском саду посреди пары первочеловеков[50].

Своеобразная образная система «лица» — еще одна важная деталь, связывающая поцелуй Азазеля в мессианском отрывке с теофаническими образами, отраженными в вышеупомянутых апокалиптических и мистических рассказах, в которых провидца обнимает или целует Божество. Как во Второй книге Еноха, так и в *Гейхалот рабати* проводится соответствие между лицом Бога и лицом визионера. В этих рассказах личность адепта становится буквально запечатлена на лице Божества и таким образом служит своего рода маской или «фасадом» для Божественного *Паним*.

Парадоксальным образом в Отк. Авр., 29 теофанические образы лица играют теперь центральную концептуальную роль не только по отношению

50 В Отк. Авр., 23:4–11 дается следующее описание: «И я смотрел на видение, и глаза мои устремились в сторону сада Эдем. И я видел там мужа, очень большого в высоту и мощного в ширину, беспримерного обликом, который сплелся с женой своей, и та была сопоставима с мужем обликом и размером. И они стояли под одним из деревьев Эдема. И плод того дерева был подобен виноградной грозди. И за деревом стоял некто, подобный змею формой тела, но имеющий, как человек, руки и ноги, и еще крылья на плечах: шесть справа и шесть слева. И он держал в руке гроздь с дерева и кормил тех обоих, которых я видел сплетающимися. И я сказал: “Кто эти сплетающиеся, и кто этот между ними, и что это за плод они едят, о Сильный Превечный?” И он сказал: “Это разум человеческий — Адам, а это вожделение их на земле — Ева. А тот, что между ними, это неправедность гибельных дел их — сам Азазель”». Кулик, Откровение Авраама… С. 247.

к Богу и к праведнику, но и к Азазелю и его избраннику: «пришел Азазель и поклонился, и, поцеловав лицо его, повернулся и стал за ним»[51]. Здесь, как и в вышеупомянутых визионерских рассказах, в которых провидцы часто становятся служителями или даже представителями божественного Лица, мессианская фигура, которую целует Азазель, становится своего рода земной «маской» его демонического присутствия. В этом смысле интересно, что после поцелуя и приятия мессии Азазель встает за его спину. В этом пространственном соотношении мессия теперь выступает как своего рода «фасад» демона. В свете этих знаковых событий неудивительно, что в Отк. Авр., 29 говорится о том, что мессии поклонялись язычники вместе с Азазелем[52]. Фраза «поклоняются народы вместе с Азазелем» может означать, что эта эсхатологическая фигура стала некой «иконой» Азазеля, посредством которой можно почитать этого демона.

Мессианский Идол

Поцелуй Азазеля также, по-видимому, тесно связан с особой полемической позицией авторов славянского апокалипсиса, направленной против практики идолослужения. Прежде чем исследовать более подробно этот важный аспект текста, следует подчеркнуть уникальную природу объятия и поцелуя Азазелем мессианского козла, поскольку в иудейской традиции нет других свидетельств о том, что козел отпущения был обнимаем или целуем. Тем не менее несколько раз упоминаются другие объятия

---

51 Кулик. Откровение Авраама… С. 250.

52 «Превечне Крепче, кто есть мужь срамляемыи и ударяемыи, от язык с Азазиломъ поклоняемъ?» Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 98.

или поцелуи, даруемые другому печально известному символическому животному иудейской религиозной традиции — золотому тельцу. Несколько раввинистических текстов, в том числе Вавилонский Талмуд, *Йома*, 66б, развивают тему целования и обнимания золотого тельца:

> Некто сказал: Всякий, кто приносил жертву и сжигал ладан, умирал от меча; всякий, кто обнимал и целовал [тельца], смертью умирал [рукою Небес]; всякий, кто радовался в сердце своем, умирал от водянки. Другой сказал: тот, кто согрешил перед свидетелями и после предупреждения, умер от меча; тот, кто согрешил перед свидетелями, но без предупреждения, — смертью; и тот, кто согрешил без свидетелей и без предупреждения, умер от водянки[53].

Мотив обнимания и целования золотого тельца может быть найден также в литературе *Гейхалот*[54], и его корни можно проследить уже в некоторых библейских текстах[55]. Его присутствие в этих повествованиях важно для нашего исследования, поскольку они помещают этот мотив в культовый контекст таким образом, что поцелуй понимается как акт поклонения. Эта обрядовая связь является важной параллелью к поцелую Азазеля в Отк. Авр., 29, где целование земного мессианского козла отпущения имеет жреческую составляющую, задаваемую посредством явных признаков культового поклонения в связи с этим эротическим событи-

53 I. Epstein. The Babylonian Talmud. *Yoma*. London: Soncino, 1935–1952. 66b.

54 *Гейхалот рабати*, §259.

55 См.: Ос., 13:2: «И ныне прибавили они ко греху: сделали для себя литых истуканов из серебра своего, по понятию своему, — полная работа художников, — и говорят они приносящим жертву людям: “целуйте тельцов!”»

ем. Язык «поклонения» очень выразителен в непосредственном контексте мессианского отрывка, более выразителен, чем в других местах. В самом начале отрывка, в стихе 3, читатели узнают, что великие толпы будут поклоняться мессии[56]. В стихе 4 говорится, что этот человек претерпит унижение и обиды, но ему все равно будут поклоняться[57]. В стихе 5 мессии поклоняется Азазель. В стихе 6 Авраам вопрошает Божество о поклонении эсхатологической личности, и ответ Бога подтверждает эту терминологию. Наконец, стихи 10–11 также упоминают поклонение мессии.

Здесь нужно отметить, что в Откровении Авраама указания на поклонение чему-то отличному от Бога тесно связаны с темой идолослужения[58]. Так, например, в главе 3 Фарра поклоняется идолам[59]. В главе 25 Авраам видит в Храме идола зависти и человека, который ему поклоняется[60]. Насыщенность мессианского отрывка символизмом поклонения указывает на то, что эсхатологическая фигура в главе 29 представлена как идол. В связи с этим Роберт Халл высказывает предположение, что в Отк. Авр., 29 «Азазель устанавливает еще одного идола — человеческое существо»[61]. Халл далее отмечает, что «в Отк. Авр. ви́дением человека, которому поклоня-

56 «И вышли из страны народов множество людей — мужчины, женщины и дети и кланялись ему».

57 «И пока я смотрел, вышли те, что на правой стороне, и некоторые стыдили мужа того, некоторые били его, а некоторые кланялись ему».

58 K. Jones. Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A. D. 70: Apocalypses and Related Pseudepigrapha. JSJSS, 151. Leiden: Brill, 2011. P. 265.

59 См.: Отк. Авр., 3:4, 3:8.

60 См.: Отк. Авр., 25:1.

61 R. G. Hall. Revealed Histories. Techniques for Ancient Jewish and Christian Historiography. JSPSS, 6. Sheffield: JSOT Press, 1991. P. 78.

ются, продолжается тема идолослужения, связанного с Азазелем. Эта фигура не только поощряет язычников в их поклонении, но также обманывает многих иудеев»[62].

В связи с этой интенсивной полемической позицией отрицания идолов в различных частях славянского апокалипсиса следует вернуться к парадигматическому примеру идолослужения в иудейской традиции, а именно к эпизоду, связанному с золотым тельцом, и прояснить его связь с традицией козла отпущения. Кроме того, чтобы лучше понять концептуальные отношения между этими двумя жертвенными животными в иудейской традиции, которые позже часто связывались иудейским преданием с дарованием откровения Моисею на горе Синай, необходимо попытаться исследовать более внимательно ту форму, которую приобретают эти Моисеевы традиции в славянском апокалипсисе.

Как и в более поздних раввинистических текстах, образная система *Йом Кипура* в Откровении Авраама оказывается связанной с Моисеевой традицией[63]. Более поздние иудейские традиции тесно

---

62 Hall. The «Christian Interpolation» in the Apocalypse of Abraham… P. 108.

63 Анализируя мотив сорокадневного поста Авраама перед его восхождением на гору в главе 12, Марта Химмельфарб замечает, что «это упоминание невольно заставляет сравнить восхождение Авраама с опытом Моисея на Синае. Так, Аврам приносит жертву, что упомянуто в Быт., 15, на горе Хорив (название горы Синай в некоторых библейских книгах) после сорока дней поста в пустынном месте. Экзегетический повод сопоставить Быт., 15 и Исх., 19–20 — явное присутствие Бога в огне и дыме в обоих отрывках». M. Himmelfarb. Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 62. О Моисеевых традициях в Откровении Авраама см. также: N. L. Calvert. Abraham Traditions in Middle Jewish Literature: Implications for the Interpretation of Galatians and Romans (Ph.D. diss). Sheffield,

связывают историю возникновения празднования Йом Кипура с борьбой Моисея против идолопоклонства золотому тельцу. В этих более поздних раввинистических интерпретациях борьба Моисея со скверным идолом, его сорокадневный пост, ви́дение Божества и получение на Синае величественного откровения воспринимаются как цепь событий, приведших к установлению праздника *Йом Кипур*. В некоторых из этих преданий визионерские испытания Моисея рассматривались как вселенский прототип символических действий, которые во все время существования Храма повторялись ежегодно первосвященником в Святая святых.

1993. Кальверт замечает, что «сходство между действиями Авраама в гл. 12 и действиями Моисея поразительно. Сначала он отправляется на гору Хорив, известную в Ветхом Завете также как гора Синай, "Гора Бога, славный Хорив" в Отк. Авр., 12:3. Как и Моисей перед получением Закона, Авраам проводит на горе сорок дней и сорок ночей. Аврааму было велено не есть хлеба и не пить вина, потому что его пищей будет видение ангела, который с ним и беседа с которым заменит питье (Отк. Авр., 12:1–2). Филон воспроизводит иудейское предание о том, как Моисей проводил время на горе Синай, в котором говорится, что Моисей не ел ничего и даже не пил сорок дней, так как имел более совершенную пищу — в тех видениях, коими он вдохновлялся с небес (Жизнь Моисея, II.69). Так как гора Хорив и гора Синай — это одна и та же гора, то получается, что Авраам получил откровение от Бога в том же месте, в котором Моисей — заповеди Божьи. Наконец, согласно изложению Книги Исход, Господь "был подобен огню поядающему на вершине горы", так и огонь на вершине горы Хорив спалил жертвы, после чего Авраам и ангел взошли на небо, где Господь также явился как огонь». Calvert. Abraham Traditions in Middle Jewish Literature: Implications for the Interpretation of Galatians and Romans... P. 274. Кристофер Бегг также замечает, что «превращение горы Хорив (Отк. Авр., 12:3) в место жертвоприношения патриарха (в противоположность Книге Юбилеев, где все происходит на Хевроне) ассоциирует Авраама с фигурами Моисея и Илии, которые оба получали откровение от Божества именно в этом месте». C. Begg. Rereading of the «Animal Rite» of Genesis 15 in Early Jewish Narratives. CBQ. 1988. N 50. P. 36–46 at 44.

В священническом контексте искупительного обряда борьба против золотого тельца, таким образом, приобретает свое новое культовое значение.

Привлекает внимание тот факт, что в Откровении Авраама, как и в повествовании Книги Исход, вслед за борьбой героя с идолослужением следует его сорокадневный пост. Соответствующие истории двух великих визионеров содержат интересные смысловые параллели. Моисей сжигает золотого тельца в главе 22 Книги Исход и постится в главе 34. Авраам также сжигает идола своего отца, носящего имя Варисат (Бар-Эшат)[64], а затем начинает ритуальный пост. Эти параллели могут указывать на намерение авторов славянского апокалипсиса переосмыслить знакомое библейское жизнеописание Авраама в соответствии с типологией истории Моисея. Как и в более поздних раввинистических и мистических текстах, искупительному ритуалу могла быть дана новая интерпретация, которая теперь тесно связывает обряд *Йом Кипура* с историей золотого тельца.

В более поздних раввинистических текстах служение золотому тельцу иногда связывалось с установлением жертвенной части для демонической Другой Стороны, которая часто сопоставлялась с приношением козла отпущения Азазелю на *Йом Кипур*[65]. В этом понимании ритуал козла отпуще-

---

64 Об эпизоде с Варисатом/Бар-Эшатом см.: A. Orlov. «The Gods of My Father Terah»: Abraham the Iconoclast and the Polemics with the Divine Body Traditions in the Apocalypse of Abraham. JSP. 2008. N 18.1. P. 33–53; A. Orlov. The Fallen Trees: Arboreal Metaphors and Polemics with the Divine Body Traditions in the Apocalypse of Abraham. HTR. 2009. N 102. P. 439–451.

65 Так, уже в некоторых *мидрашах* просматривается попытка связать установление празднества Дня Отпущения с раскаянием иудеев после поклонения золотому тельцу. В позднейшей иудейской мистике эта связь становится еще глубже: обряд с козлом отпущения там часто прочитывается в свете предания о золотом тельце. Так, в некоторых иудейских

ния рассматривался как своего рода символическое искупительное повторение эпизода с золотым тельцом. Например, по мнению Тамары Просик,

---

текстах эпизод с золотым тельцом связывается с началом загадочного обычая отделения доли «Другой Стороне» во время жертвенного ритуала. Исаия Тишби указывает на предание из книги *Зогар*, согласно которому «одним из последствий греха Израиля с золотым тельцом стала необходимость отдания доли Другой Стороне в ритуале жертвоприношения». I. Tishby. The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts. 3 vols. London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1989. P. 891. В книге *Зогар* (II, 242б) говорится, что «с того дня они могли сделать только одну вещь — а именно дать определенную долю от всего "Другой Стороне" через таинство жертвоприношения…» (Tishby. The Wisdom of the Zohar… P. 891). В дуалистических представлениях преданий книги *Зогар* козел, предназначенный Азазелю, должен пониматься как «главное приношение, теперь полностью предназначенное "Другой Стороне"» (Tishby. The Wisdom of the Zohar… P. 821). Тишби отмечает, что «во многих пассажах книги *Зогар* эта жертва, согласно позднему *мидрашу*, представляется как взятка, отдаваемая Самаэлю. В книге *Зогар* приводится целый ряд притч, которые объясняют, что это за выкуп. В одной из них говорится о том, как царь захотел устроить пир для своего сына и его друзей, и, чтобы это счастливое событие не было осквернено присутствием завистников или спорщиков, он повелел, чтобы для них был устроен отдельный пир. Согласно этой притче, весь смысл подготовки козла Азазелю заключается в том, чтобы убрать влияние "Другой Стороны" из "семейного круга" Израиля и Святого Единого, да будет Он благословен, в День Отпущения» (Tishby. The Wisdom of the Zohar… P. 892). Эти отсылки к позднейшему иудейскому дуализму в связи с обрядом для *Йом Кипура* нельзя считать безосновательными, если иметь в виду дуалистическую образность двух жребиев, которую мы находим в Откровении Авраама. Часто исследователи славянского апокалипсиса пытаются представить дуалистические мотивы апокрифа как позднейшие интерполяции богомилов. Но, как мы увидим ниже, дуалистическое понимание праздника *Йом Кипур*, нашедшее особое место в Откровении Авраама и в книге *Зогар*, может быть возведено к преданиям времен Второго храма, которые мы обнаруживаем в свитках Мертвого моря, где образ двух жребиев оказывается помещен в контекст дуалистической эсхатологии.

<…> ритуал для Азазеля повторяет эпизод с золотым тельцом, делая акцент на Яхве как на единственной культовой фигуре, посредством обрядового удаления другого бога. Весь ритуал в таком виде напоминает акт изгнания… Козел Азазеля оставляется живым и изгоняется в пустыню. На символическом языке это означает, что другой бог в начале ритуала равен Яхве и признается участником жертвенного культа, но после определения жребиев из двух богов, ожидающих жертву, ее удостаивается лишь один. Лишь козел Яхве убивается во время ритуала и помещается на алтарь, становясь таким образом подобающей жертвой. Животному Азазеля отказано в подобном культовом статусе и присущей ему чести быть жертвой Богу; оно оставлено живым и изгнано в пустыню — символ места, непригодного для жизни, где нет алтарей, нет участников культа и где оно никогда не сможет стать жертвой. Азазелю, который первоначально признается тем, чья будущая жертва будет приведена на святое место, впоследствии отказано в подобающем поклонении и вере, и он постепенно вытесняется из культа в символическую пустоту[66].

Это размышление о козле отпущения как об идоле, который должен быть изгнан посредством особой процедуры, помогает нам лучше понять связь между традицией козла отпущения в славянском апокалипсисе и темой идолослужения в этом тексте. Оно также проливает свет на роль мессианского козла отпущения в содержащейся в славянском апокрифе апокалиптической версии искупительного ритуала, поскольку эта эсхатологическая фигура понимается, по-видимому, как некий собиратель нечистоты,

66 T. Prosic. Kol Nidre: Speaking of the Unspoken (of) // Bible and Critical Theory. 2007. N 3.1. P. 1–14 at 8.

привлекающий идолослужителей не только из числа язычников, но и из части Авраамовой, направляя и тех и других в руки Азазеля.

Мессианская диада

Как отмечалось выше, в христианских толкованиях II–III веков присутствуют мессианские мотивы, которые часто включают образы обоих козлов, используемых на праздник *Йом Кипур*: козла отпущения и козла для Яхве. В подобных толкованиях часто сочетаются функции и атрибуты двух козлов, а затем этот концептуальный синтез используется в культовом переосмыслении мессианского образа Христа. Возможно, Откровение Авраама следует подобной же схеме интерпретации, в которой к образу козла отпущения добавляются черты жертвенного козла. Более того, с учетом нашей гипотезы о том, что символизм козла отпущения обретает ярко выраженные мессианские черты, два этих культовых животных обряда искупления могут быть восприняты в нашем тексте как мессианская диада.

Внимательное чтение главы 29 показывает, что в ее повествовании, по-видимому, предпринимается попытка описать не одну, а две мессианские фигуры, черты которых представляют собой парадоксальное смешение. Так, в стихах 3–7 говорится, что мессия придет от язычников, в то время как стих 8 говорит о мессии, происходящем от семени Авраама[67]. В связи с этим явным противоречием выдвигалось предположение о том, что текст на самом деле пытается говорить не об одной, а о двух мессианских фигурах, первая из которых происхо-

---

67 «В вторую же на десять годину века моего сконцания въставлю мужа сего от семени твоего его же виде из людии моих». Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes... P. 100.

дит от левого жребия, связанного с язычниками, а вторая от правого, представляющего долю Авраама и Бога. По мнению Александра Кулика, «эсхатологический сценарий главы 29 Откровения Авраама может включать хорошо известную иудейскую эсхатологическую концепцию двух мессианских фигур, в данном случае антимессии, который сопоставляется с истинным мессией»[68]. При таком допущении разногласия текста снимаются, так как в этом случае Отк. Авр., 29:3–7 говорит на самом деле об антимессии, который «выходит с левой стороны язычников» и «которому поклоняются язычники вместе с Азазелем»[69]. Предложение Кулика представляет собой многообещающую гипотезу, способную разрешить некоторые противоречия 29-й главы славянского апокалипсиса.

Здесь нужно отметить, что существование мессианской пары, в которой каждое из действующих лиц имеет отчетливые эсхатологичекие роли и функции, является распространенным мотивом в иудейской традиции. Ранний пример такой диады присутствует уже в свитках Мертвого моря, где мессии Аарона и Израиля[70] исполняют соответствующие эсхатологические функции — культовую и царскую[71]. В более поздних иудейских материалах также обнаруживается знакомство с традицией двух мессий, одного — страдающего и погибающего, другого — триумфатора. Например, более поздние иудейские источники часто содержат сведения о мессии, сыне Иосифа (или Ефрема), который претерпевает страдания, дабы

68 Kulik. Retroverting Slavonic Pseudepigrapha… P. 51.

69 Ibid. P. 51.

70 См. 1QS. 9:9-11; CD. 12:22-13:1; CD. 14:19; CD. 20:1.

71 J. Charlesworth. From Jewish Messianology to Christian Christology // Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era / Eds. J. Neusner et al. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 231.

искупить грехи израильтян, в то время как другому мессии, сыну Давида, будет предназначено быть прославленным правителем[72].

Интересно отметить, что один из членов этой мессианской диады, как и эсхатологическая фигура из Отк. Авр., 29, подвергается жестокому обращению и испытывает страдания. Для нашего исследования также важно, что ко II веку н. э., когда было написано Откровение Авраама, в иудейской и христианской традициях уже существовали вполне разработанные толкования противопоставления истинного и ложного мессии. Ученые возводят кристаллизацию иудейской концепции противопоставления истинного и ложного мессий к восстанию Бар-Кохбы/Косибы. Как полагает Леновитц,

> <…> события восстания Бар-Косибы обнаружили (если не создали) новую доктрину двух мессий в ее наиболее губительной форме… Идея ложного мессии была разработана вскоре как противовес доктрине двух мессий; она возникла также в тесном взаимодействии с христианскими взглядами. Во время галилейских восстаний термин «ложный» относился в первую очередь к некоему пророку в мессианском контексте, что пролагало дорогу к эксплицитному обозначению мессий этим термином. Однако термин *pseudochristoi* (*греч.* «ложные мессии») был создан христианскими текстами: в Мф., 24:4, 6, 24; Мк., 13:5, 21–22; Лк., 21:3 термин *pseudochristos* используется для обозначения претендентов на мессианское звание. Иудейская традиция здесь следует вслед за христианской; греческий термин в результате случившегося много позже заимствования и перевода превратился в термин *mashiah sheker*, который преобразует и изменяет

72 См.: *Зогар I*, 25б, Вавилонский Талмуд, *Сангедрин* 98а и *Псикта рабати* 36.

> более раннее использование еврейского термина «лгущий» (*sheker*) по отношению к свидетелю или пророку, означая «лжесвидетельство, ложное пророчество»[73].

В подобных мессианских спекуляциях «нет необходимости в двух аутентичных мессиях, первому из которых предназначено умереть. Вместо этого ложный мессия помогает определить истинного с помощью противопоставления»[74].

Если Кулик прав в своем утверждении, что Отк. Авр., 29 предполагает наличие двух мессий, то вторая мессианская фигура, как и первая, может быть также связана с контекстом *Йом Кипура*. Это предположение подтверждается тем, что вторая мессианская фигура, как и первая, также сопоставляется с определенным культовым жребием — правой частью, которая в тексте часто отождествляется со жребием Авраама и Бога. Такое пространственное соответствие очень важно для более четкого определения культовых характеристик второго мессии и его возможной роли в ритуалах *Йом Кипура*, обряда, в котором правый жребий отождествлялся с козлом для Яхве.

Еще одна важная деталь мессианского отрывка состоит в том, что описания двух мессианских фигур не имеют строгой символической границы, а, скорее, являются смешанными между собой. Это смешение рассматривалось многими исследователями славянского апокалипсиса как доказательство того, что весь мессианский отрывок представляет собой интерполяцию. Однако в свете вышеупомянутых христианских текстов, в которых черты двух «мессианских козлов» также часто перемешаны

---

73 H. Lenowitz. The Jewish Messiahs: From the Galilee to Crown Heights. Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 31.

74 Lenowitz. The Jewish Messiahs: From the Galilee to Crown Heights… P. 31.

парадоксальным образом, что порой не позволяет отделить их друг от друга, можно предположить, что смешение черт положительного и отрицательного мессий представляет собой продуманную стратегию авторов славянского апокалипсиса.

При этом, хотя черты двух мессианских фигур часто оказываются парадоксально переплетенными, их эсхатологические функции четко разделены в авторской схеме. Первый мессия, претерпевающий жестокое обращение, оказывается наделен важной очистительной функцией и, подобно козлу отпущения искупительного обряда, может рассматриваться как тот, кто собирает и удаляет нечистоту, связанную с язычниками и идолослужителями из числа евреев. Напротив, вторая мессианская фигура играет более традиционную мессианскую роль, повторяемую затем в Отк. Авр., 31:1, где сообщается о том, что триумфальный мессия придет при звуке трубы и с властью, чтобы собрать избранных.

Ослаба язычников

Двусмысленная, обманчивая роль унижаемого мессии, приходящего в мир в пик его морального кризиса, не может быть полностью осознана без правильного понимания той многозначной роли, которую козел отпущения выполняет в церемонии *Йом Кипура*.

Более поздние иудейские толкователи часто делают акцент на том, что одной из основных функций козла отпущения было отвлечение или ослабление силы Другой, Левой, Стороны в момент осуществления самого важного искупительного ритуала в иудейском литургическом цикле. Например, согласно книге *Зогар*, козел отпущения был призван ослабить силу Левой Стороны, отвлекая ее внимание. *Зогар I*, 113б-114б открывает перед глазами посвященных следующее предание:

> Придите и увидьте: Подобным образом в тот день, когда суд является в мире, и благословенный Святой восседает на Престоле Суда, появляется сатана, обвиняя и совращая наверху и внизу, чтобы разрушить мир и захватить души. <…> В *Йом Кипур* нужно успокаивать и умиротворять его с помощью козла, жертвуемого ему, и тогда он становится заступником для Израиля…[75]

Исаия Тишби делает интересные замечания по поводу знаменитой притчи из книги *Зогар*, в которой рассказывается о царе, который задумал приготовить пир своему сыну и его друзьям. Готовясь к пиршеству, он тоже приказывает приготовить отдельное угощение для недоброжелателей и спорщиков, чтобы их присутствие не испортило праздничного события[76]. Тишби замечает, что «в соответствии с этой притчей цель отсылания козла к Азазелю заключается в устранении Другой Стороны из "семейного круга" Израиля и Святого, да будет Он благословен, в судный день»[77].

С учетом этих традиций можно предположить, что в Откровении Авраама мессианский козел отпущения также играет роль отвлечения или приманки; он послан для того, чтобы ввести в заблуждение и ослабить язычников левого жребия, дабы обеспечить безопасный приход истинного (второго) мессии, который восстанет из правого жребия. Решающим свидетельством здесь является тот факт, что в нашем тексте он прямо назван ослабой язычников[78]. Как и в более позд-

---

75 D. Matt. The Zohar: Pritzker Edition. 12 vols. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2003-. 2.170-173.

76 Tishby. The Wisdom of the Zohar… P. 892.

77 Ibid. P. 892.

78 «Ослаба от языкъ». Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. P. 100.

ней иудейской интерпретации искупительного ритуала, мессианский козел отпущения изображается здесь как эсхатологический инструмент, ослабляющий и отвлекающий Другую Сторону, представленную язычниками. Исследуемый нами отрывок из Откровения Авраама содержит несколько подтверждений этой мессианской роли; в нем говорится, что «многие из язычников поверят в него», что некоторые люди из правого жребия «будут введены в заблуждение по поводу него» и что он искусит многих из семени Авраама, кто поклонился ему.

Поскольку в соответствии с этим текстом ложный мессия введет в заблуждение не только язычников, но и отступников из еврейского народа, славянский термин «ослаба» может иметь дополнительное значение «освобождение», которое будет относиться к очистительному «освобождению», или удалению грехов Израиля, в сферу области Другой Стороны, связанной с язычниками. Мессианская фигура, таким образом, заберет с собой идолослужителей из рода Израилева. В этом отношении текст подчеркивает, что мессия появится, когда моральное разложение достигнет высшей точки, названной «двенадцатым часом периода нечестия», отпуская его Левой Стороне, представленной Азазелем. В этом контексте подчеркивается принципиальный «устраняющий» аспект ритуала козла отпущения, в результате которого нечистота должна быть удалена из зоны человеческого обитания в безжизненную пустыню.

Заключение

Хотя многие ученые ранее полагали, что мессианское повествование из главы 29 Откровения Авраама представляет собой более позднюю христианскую интерполяцию, в настоящем исследовании

были заново проанализированы некоторые детали этого загадочного эсхатологического откровения, которые проливают свет на вопрос принадлежности этого отрывка к изначальному тексту апокрифа. Проведенный нами анализ показывает, что это мессианское предание исповедует те же мировоззренческие принципы, что и основная часть славянского апокалипсиса, включая явную полемическую позицию против идолослужения и почитания антропоморфных образов, которые многократно представлены в Откровении Авраама в качестве объектов поклонения.

В ходе нашего исследования также выяснилось, что мессианский отрывок играет очень важную, если не центральную роль в культовой идеологии текста, богословской тенденции, пронизывающей всю концептуальную ткань славянского апокалипсиса. Как и в культовых переосмыслениях христианского мессии, отраженных в Послании Варнавы и у Иустина Мученика, авторы Откровения Авраама также преломляют мессианские традиции через призму обряда Дня Отпущения.

В свете этих христианских инноваций нельзя исключать возможности того, что авторам Откровения Авраама была доступна информация о современных им христианских мессианских преданиях. Некоторые ученые прежде высказывали предположение о том, что раннехристианские концепции ложного мессии часто оказывали решающее влияние на сходные иудейские инновации во II веке[79]. Если авторы Откровения Авраама действительно пытались использовать традиции об Иисусе в их изображении мессианской фигуры в главе 29, как предполагали ранее некоторые исследователи, то возможно, что в этом использовании мессианских

79 Lenowitz. The Jewish Messiahs: From the Galilee to Crown Heights… P. 31.

традиций они основывались не только на евангельских рассказах, но также на внебиблейских культовых переосмыслениях страстей Иисуса, в которых христианский мессия отождествлялся с пресловутым козлом отпущения.

Проклятия Азазеля[1] в Откровении Авраама

> …И возложит Аарон обе руки свои на голову живого козла, таким образом: его правая рука поверх его левой руки. И исповедует над ним все беззакония сынов Израилевых и все преступления их и все грехи их; и возложит их на голову козла с явной и открытой клятвой великим и славным Именем.
>
> *Таргум Псевдо-Ионафана на Лев., 16:21*

Введение

Во второй части Откровения Авраама, иудейского апокрифического источника, созданного в первые века н. э., говорится о вознесении к небесной Святая святых героя, имя которого отражено в названии этого произведения. Во время этого небесного путешествия Авраам и его небесный попутчик Иаоил встречают странное демоническое существо, а именно падшего ангела Азазеля, который предпринимает попытки помешать им, предупреждая патриарха об опасностях, которые могут подстерегать смертное создание, осмелившееся на восхождение к вышним Божьим обителям. В ответ на возражения Азазеля Иаоил осуждает и проклинает падшего ангела. Неоднократно отмечалось,

1 Перевод с английского языка выполнен Ириной Колбутовой по публикации: A. Orlov. The Curses of Azazel // A. Orlov. Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism. Albany: SUNY, 2015. P. 9–36.

что проклятия, наложенные на Азазеля, имеют отношение к ритуалу храмового служения[2]. В общем контексте культовых традиций, встречающихся в славянском апокрифе, пронизанном мотивами, связанными с ритуалами праздника *Йом Кипур*, формулы проклятия, изреченные ангелом Иаоилом, который представлен в нашем тексте как служитель небесного храма, по-видимому, имеют отношение к проклятиям, налагаемым на козла отпущения первосвященником в День Искупления. Так, некоторые исследователи высказывали предположение, что падший ангел с его говорящим самим за себя именем Азазель представлен в славянском апокрифе в качестве небесного козла отпущения, предназначенного для того, чтобы взять на себя грехи и проступки Авраама и унести их с собой в изгнание. Данная глава посвящена исследованию природы этих проклятий Азазеля и их роли в общем священническом контексте рассматриваемого славянского апокрифа.

Проклятия Азазеля в главах 13-й и 14-й Откровения Авраама

В результате предварительного анализа соответствующих отрывков из Откровения Авраама можно сделать вывод о том, что проклятия, налагаемые на небесного козла отпущения, относятся к двум основным группам: (1) проклятия, налагаемые на Азазеля непосредственно Иаоилом, о которых говорится в главе 13, и (2) подтверждение этих священнических ритуальных формул, изреченных в процессе наставления Авраама при его обучении ангелом, содержащееся в главе 14.

2 См.: Fletcher-Louis. The Revelation of the Sacral Son of Man. P. 282; Orlov. Eschatological Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham. Part I. The Scapegoat Ritual. P. 79–11.

Глава 13-я: Проклятия, налагаемые Иаоилом

В Отк. Авр., 13:6–12 описание загадочной встречи небесного первосвященника Иаоила и небесного козла отпущения Азазеля представлено следующим образом:

> И сказал ему: «Негоже тебе, Азазель, потому что доля Авраама на небесах, а твоя на земле. Потому что ты избрал ее и полюбил обитель скверны своей. Поэтому Превечный Сильный Владыка сделал тебя жителем земли. Из-за тебя существует злой дух лжи, и из-за тебя гнев и напасти на поколениях неправедных людей. Потому что не допустил Превечный Сильный праведным быть телом в твоей власти, для того чтобы укрепилась ими праведная жизнь и гибель неправедности. Слушай, Советник, ты будешь посрамлен мной, потому что не всех праведников дано тебе испытывать. Отойди от этого человека! Ты не сможешь соблазнить его, потому что он враг тебе и тем, кто следует за тобой, и любит то, что ты пожелаешь. Вот одеяние, которое на небесах раньше было твоим, отложено для него, а тлен, который был в нем, перейдет на тебя»[3].

В свете вышеупомянутых связей со священническим контекстом, которыми отмечен образ Иаоила, можно предположить, что его обращение к падшему ангелу, носящему имя козла отпущения, имеет ритуальный смысл, так как в словах ангела содержатся намеки на культовые действия, совершаемые первосвященником в День Искупления. Кроме того, некоторые термины в этом отрывке напоминают техническую терминологию ритуала, совершаемого во время праздника *Йом Кипур*.

---

3 Кулик. Откровение Авраама… С. 243.

Важный аспект этого повествования также состоит в том, что в обращении Иаоила к Азазелю содержатся изречения, напоминающие проклятия, которые налагались на козла отпущения в процессе обряда великого искупления[4]. Одно из таких изречений содержится в тексте Отк. Авр., 13 (приведенном выше), где перенесение грехов патриарха на небесного козла отпущения совпадает с приказанием уйти. Исследователи отмечали, что это обращение напоминает раннюю формулу наложения проклятия на животное, совершавшегося во время церемонии праздника *Йом Кипур*. В *Мишна, Йома*, 6:4 говорится:

> ...И они вымостили путь для него из-за вавилонян, которые обычно тащили из него шерсть с криком «Возьми [наши грехи] и уходи! Возьми [наши грехи] и уходи!»[5]

В этом тексте из *Мишны* содержатся два культовых мотива: (1) передача грехов («возьми [наши грехи]») и (2) приказание уйти («уходи»). В Откровении Авраама представлено очень похожее сочетание мотивов, поскольку перенесение грехов на Азазеля[6] («а тлен, который был в нем, перейдет на тебя») совершается одновременно с приказанием уйти («Отступи от мужа сего!»). Стоит отметить при этом, что в отличие от традиции, нашедшей

---

4 Более подробно об этом см.: Fletcher-Louis. The Revelation of the Sacral Son of Man. P. 282.

5 Danby. The Mishnah... P. 169.

6 О традициях перенесения грехов на козла отпущения см.: S. Finlan. Problems with Atonement: The Origins of, and Controversy About, the Atonement Doctrine. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2005. P. 45; Grabbe. The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation. P. 157; Helm. Azazel in Early Jewish Tradition. P. 223; J. Milgrom. Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary. AB, 3; New York: Doubleday, 1991. P. 1041.

отражение в *Мишне*, в славянском апокрифе формула приказания уйти не следует за ритуалом перенесения грехов, а предшествует ему.

Дополнительные мотивы, связанные с темой перенесения грехов на козла отпущения, можно обнаружить в Отк. Авр., 13:7 и 13:11, где Иаоил представлен упрекающим и посрамляющим Азазеля. Более того, его изречения, возможно, связаны с ритуальными проклятиями, налагаемыми на козла отпущения.

Глава 14-я: проклятия в наставлениях Иаоила Аврааму

После того как в главе 13-й Иаоил наложил свои проклятия на Азазеля, этот великий ангел затем дает Аврааму наставления, также включающие в себя ритуальные проклятия по поводу того, как обращаться с козлом отпущения. Некоторые из этих высказываний также следует рассматривать в их соотношении с характерными чертами священнического контекста этой части славянского апокрифа. Исследователи уже высказывали предположение, что в Откровении Авраама Иаоил, по-видимому, играет роль старшего служителя храмового культа, объясняющего и показывающего ритуалы младшему служителю, а именно Аврааму[7]. Такое соотношение наставлений учителя и действий ученика можно обнаружить уже в начале апокалиптической части текста, где патриарх в точности следует указаниям его ангельского наставника в процессе приготовления жертв[8]. Подобного рода мотив священнического наставления, где за указаниями наставника следует исполнение обряда учеником, также можно

7 См.: Harlow. Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham. P. 314.

8 Об этом см.: Ibid.

обнаружить в описании ритуала, в котором козел отпущения отсылается прочь. В Отк. Авр., 14:1–5 содержится описание того, каким образом после своего собственного ритуального проклятия Азазеля ангел затем наставляет Авраама в премудростях ритуала изгнания козла отпущения:

> И сказал мне ангел: «Аврам!» И я сказал: «Вот я, раб твой!» И он сказал: «Знай отныне, что избрал тебя Превечный, которого ты полюбил.
> Не бойся и одолей оскорбляющего истину так, как я повелю тебе. Иначе я не смогу посрамить того, кто распространяет на земле тайны небес и кто сговаривался против Сильного. Скажи ему: «Да станешь ты головней печи земной! Иди, Азазель, в непроходимые земли! Власть твоя — над теми, кто с тобой, над людьми, рождающимися со звездами и облаками, доля которых — ты и которые через твое бытие существуют. А праведность — враг твой. Потому исчезни от меня через собственную гибель!»
> И я сказал слова, которым он научил меня (Отк. Авр., 14:1–5)[9].

В этом наставлении ангела также содержится намерение еще больше низложить и унизить падшего ангела, наделенного ролью козла отпущения, представляя его врагом праведности и проклятым созданием, предназначенным для гибели в нижних обиталищах.

Важно также отметить присутствие в этом тексте формул изгнания ритуального животного, подобных тем, которые могут быть найдены в вышеупомянутом тексте *Мишны*. Более того, эти приказания уйти в рассматриваемой нами главе звучат даже еще более решительно, чем в главе 13-й, так как в 14-й главе присутствуют такие приказания,

9 Кулик. Откровение Авраама… С. 243.

как «иди» или «исчезни от меня» («буди от мене исчезлъ»).

Описание ритуала козла отпущения в *Мишна, Йома*, 4:2 свидетельствуют о том, что в обязанности первосвященника входило указание козлу отпущения на направление его изгнания, по-видимому, с целью показать ему его предназначение. Так, в *Мишна, Йома*, 4:2 говорится: «Он повязал пурпурную шерстяную ленту на голове козла отпущения и повернул его в том направлении, в котором он должен быть отослан...»[10] Подобного рода традиция указания козлу отпущения на место его будущего изгнания, возможно, нашла свое отражение и в славянском апокрифе в виде указания небесного первосвященника Иаоила Азазелю на место его будущего пребывания: «Иди, Азазилъ, въ беспроходна земли». Слово «беспроходна»[11] очень важно в данном контексте, так как оно означает место, непригодное для обитания человеческих существ, напоминая о словоупотреблении, использованном в Лев., 16, где о козле отпущения говорится, что его отправляют «в землю непроходимую» «в пустыню»[12]. Объясняя такую терминологию, Джейкоб Мильгром отмечает, что «цель изгнания козла в пустыню состоит в удалении его из сферы человеческого обитания»[13]. В более поздней экзегетической традиции также часто подчеркивается этот мотив «удаления» в контексте обряда изгнания козла отпущения[14]. К примеру, в сочинении «Об особых законах», I.188, Филон

10 Danby. The Mishnah... P. 166.

11 Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham... P. 68.

12 Лев., 16:22: «и понесет козел на себе все беззакония их в землю непроходимую, и пустит он козла в пустыню».

13 Milgrom. Leviticus 1–16... P. 1045.

14 См.: Вавилонский Талмуд, *Йома*, 67б.

Александрийский объясняет, что козел был послан «…в непроторенную и заброшенную пустыню, с проклятиями на спине, которые были наложены на грешников, ныне очищенных благодаря обращению к лучшей жизни, а также их послушанию, приобретенному ныне, которым они смыли свое древнее непослушание закону»[15].

Повторение Авраамом слов, услышанных от Иаоила в заключительных фразах приведенного отрывка из главы 14, по-видимому, стоит в одном ряду с нашими прежними предположениями о том, что Авраам представлен в этом тексте в образе ученика священника, получающего наставления от своего великого учителя, а затем применяющего свои знания на практике при изгнании козла отпущения.

Алая повязка на козле отпущения и одеяния Азазеля

Ранее было отмечено, что в Откровении Авраама многие аспекты обряда изгнания козла отпущения подверглись переосмыслению с учетом многозначительной эсхатологической символики, с помощью которой в смысл земных атрибутов жертвенного животного привносились новые апокалиптические мотивы. Этот глубинный смысловой сдвиг оказал свое влияние на восприятие некоторых отличительных признаков козла отпущения, в частности пурпурной ленты, которой, согласно традициям, была повязана голова животного, участвовавшего в ритуале храмового культа, посвященного празднику *Йом Кипур*. В контексте сложного переплетения мотивов, отражающих апокалиптическое

15 Philo. 10 vols.; LCL; trs. F. H. Colson and G. H. Whitaker. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1929–1964. Vol. 7. P. 207.

переосмысление традиционных обрядов в славянском апокрифе, эта символическая повязка на голове животного превратилась в его греховное облачение[16].

Ранние иудейские и христианские предания о пурпурной ленте

Происхождение символизма образа алой повязки покрыто мраком тайны[17]. В раввинистических текстах символика пурпурной ленты часто связывается с библейским высказыванием из Ис., 1:18: «Если будут грехи ваши, как багряное, — как снег убелю; если будут красны, как пурпур, — как волну убелю»[18]. Использование этого текста указывает на то, что лента была предназначена служить доказательством совершившегося прощения грехов Израиля путем изменения ее цвета с красного на белый, что представляло собой культовое событие огромной важности. В некоторых текстах *Мишны* можно обнаружить свидетельства того, что во время обряда праздника *Йом Кипур* пурпурная лента, привязанная к скале или к двери храма, становилась белой, как только козел приходил в пустыню, исполняя таким образом пророчество Исаии[19].

Хотя в описаниях обряда изгнания козла отпущения в Книге Левит лента на культовом животном

---

16 О важности символики одеяний в обряде с козлом отпущения см.: A. Dorman. «Commit Injustice and Shed Innocent Blood»: Motives behind the Institution of the Day of Atonement in the Book of Jubilees // The Day of Atonement: Its Interpretation in Early Jewish and Christian Traditions / Eds. T. Hieke and T. Nicklas. TBN, 15. Leiden: Brill, 2012. P. 57.

17 О возможных месопотамских корнях символики алой ленты см.: I. Zatelli. The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of Two Eblaite Texts. VT. 1998. N 48. P. 254–263.

18 Ср.: Stemberger. Yom Kippur in Mishnah Yoma. P. 133.

19 Stemberger. Yom Kippur in Mishnah Yoma. P. 133.

не упоминается вовсе, в более поздних иудейских и христианских источниках можно обнаружить множество свидетельств о роли и значении данного предмета. Так, в ряде текстов *Мишны*, в том числе в *Мишна*, *Йома*, 4:2, 6:6 и 6:8, упоминается алая лента[20]. В качестве примера подобного рода традиции можно привести текст из *Мишна*, *Йома*, 4:2:

> Он повязал пурпурную шерстяную ленту на голове козла отпущения и повернул его в том направлении, по которому он должен быть изгнан; и [он повязал ленту] на шее козла, который должен быть заколот[21].

В этом тексте представлен первосвященник, помечающий двух главных животных для совершения обряда праздника *Йом Кипур*, предназначая одного козла для Яхве, а другого в качестве козла для Азазеля.

Подобного рода традиция, связанная с символизмом пурпурной шерсти, получает более детальное объяснение в *Мишна*, *Йома*, 6:6, где говорится следующее:

> Что он сделал? Он разделил пурпурную шерстяную ленту и привязал одну половину к скале, а другую половину повязал между его рогами и толкнул его сзади; и он покатился вниз, и, достигнув середины холма, козел вдребезги разбился. Он вернулся и сел под последней палаткой до наступления ночи. А с какого времени его одеяния нечисты? После того, как он покинул стены Иерусалима. Р. Шимон сказал: С того момента, как он толкает его в ущелье[22].

---

20 См. также: *Мишна*, *Шкалим*, 4:2; *Мишна*, *Шабат*, 9:3.

21 Danby. The Mishnah… P. 166.

22 Ibid. P. 170.

В то время как в *Мишна, Йома*, 4:2 представлено описание начала ритуала, где козел отпущения избирается жребием, а затем отмечается пурпурной лентой, в *Мишна, Йома*, 6:6 говорится о завершении этого обряда, его кульминационном моменте, когда храмовые служители сталкивали козла отпущения вниз с утеса. Особенно примечателен тот факт, что перед окончанием обряда повязка была временно удалена с козла отпущения. После этого одна половина ленты привязывалась к скале, а другая возвращалась на голову козла, прежде чем животное в конце концов сбрасывали в бездну. Некоторые дополнительные детали этого обряда можно найти в *Мишна, Йома*, 6:8, где говорится следующее:

> Р. Ишмаэль сказал: Нет ли у них также другого знака? — пурпурная шерстяная лента была привязана к двери храма, а когда козел удалялся в пустыню, лента становилась белой; ибо написано: Если будут грехи ваши, как багряное, — как снег убелю[23].

В отличие от предания, содержащегося в *Мишна, Йома*, 6:6, здесь говорится о том, что пурпурную ленту необходимо привязывать не к скале, а к двери храма. Более того, пурпурная шерсть в этом тексте, по-видимому, понимается как своего рода совокупность человеческих грехов, которые козел отпущения должен унести в пустыню. После того как это бремя благополучно удалялось из человеческой ойкумены, нить меняла свой цвет с красного на белый.

В сочинениях ранних христианских экзегетов также можно обнаружить знакомство с преданием о пурпурной ленте, служащей атрибутом храмового культа. К примеру, в Послании Варнавы говорится

23 Ibid. P. 170.

об алой ленте с использованием терминологии, похожей на ту, которая засвидетельствована в текстах *Мишны*[24].

В послании Варнавы, 7:6–11 священник оборачивает кусок алой шерсти вокруг головы козла отпущения, а затем тот, кто сопровождает козла в пустыню, удаляет шерсть и помещает ее на ежевичный куст[25]. Такое описание соответствует как *Мишна*, *Йома*, 4:2, где совершающий обряд священник оборачивает шерстяной пурпурной лентой голову козла отпущения в начале ритуала, так и *Мишна*, *Йома*, 6:6, где исполняющий обряд изгнания козла храмовый служитель разделяет пурпурную шерстяную ленту в конце ритуала и привязывает одну ее половину к скале.

У другого раннего христианского автора, Тертуллиана, также обнаруживается знакомство с преданием о помещении алой ленты на голову козла отпущения[26].

Как автор Послания Варнавы, так и Тертуллиан используют символизм пурпурной ленты, того же самого образа, который получает свое новое осмысление и в реинтерпретации, обнаруживаемой и в Откровении Авраама.

В сочинениях Ипполита Римского также содержится свидетельство знакомства с преданиями об алой шерсти, повязываемой на козла отпущения. В сохранившемся отрывке из Катен

---

24 Сравнительный анализ символики алой ленты в Послании Варнавы и в *Мишне* см. в: O. Skarsaune. The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile. NovTSup, 56. Leiden: Brill, 1987. P. 308.

25 The Apostolic Fathers / Ed. B. D. Ehrman; LCL 24-25; 2 vols. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003. Vol. 2. P. 39.

26 См.: Stökl Ben Ezra. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity… P. 157.

на Книгу Притчей Соломоновых говорится следующее:

И козел как вожак стаи,
Поскольку, как говорится, это
Тот, кто был отдан на заклание за грехи мира
И предложен в жертву,
И послан к язычникам в пустыню,
И увенчан алой шерстью на голове неверных,
И отдан во искупление за людей,
И явился как жизнь для всех[27].

Таким образом, для ранних христианских экзегетов алая лента культового животного представлялась прообразом венца Христа, получая таким образом новый мессианский и литургический смысл.

Пурпурная лента и человеческие грехи

Как мы уже убедились, у христианских авторов можно иногда обнаружить желание связать символизм пурпурной ленты с культовыми или мессианскими отличительными признаками Христа, такими как его одеяние или венец. Подобного рода христианское понимание ленты как части культового облачения или даже самого облачения примечательным образом близко к ее интерпретации в славянском апокрифе, где пурпурная лента, по-видимому, воспринимается как одеяние, или, точнее, в Откровении Авраама (см. главу 12) она представляет собой греховное одеяние патриарха, вместилище человеческих беззаконий, надеваемое

27 Stökl Ben Ezra. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity… P. 158; M. Richard. Les fragments du commentaire de S. Hippolyte sur les Proverbes de Solomon. Le Muséon. 1966. N 79. P. 65–94 at 94.

Иаоилом на Азазеля[28]. Сочетание различных мотивов в нашем тексте служит намеком на обряд изгнания козла отпущения, так как все действующие лица этой эсхатологической драмы наделены соответствующими ролями, напоминающими ритуал Судного дня.

Как было отмечено ранее, в Откровении Авраама Иаоил, по-видимому, представлен как небесный первосвященник, совершающий обряд над небесным козлом отпущения. Исследователи также высказывали предположение о том, что во второй, апокалиптической части текста Авраам, по-видимому, понимается как второе важное культовое животное, участвующее в ритуале праздника *Йом Кипур*, а именно козел для Яхве. Более того, в славянском апокрифе, по всей вероятности, восхождение Авраама вместе с его ангельским попутчиком на небеса представляет собой восшествие небесного первосвященника в вышнюю Святая святых, вместе с душой[29] принесенного в жертву козла в виде его крови. В случае, если такого рода интерпретация обрядовых действий в самом деле содержится в славянском апокрифе и Авраам в Отк. Авр., 12 действительно представляется козлом для Яхве, тогда все это описание удивительно похоже на вышеупомянутый текст из *Мишна*, *Йома*, 4:2, где первосвященник, находясь между двумя культовыми животными, возлагает совокупность человеческих грехов, символизируемую пурпурной лентой, на голову козла отпущения.

Интерпретация одеяния Азазеля в том виде, в каком она присутствует в Откровении Авраама, возможно, добавляет дополнительные оттенки

---

28 Kulik. Retroverting Slavonic Pseudepigrapha… P. 20.

29 О крови как душе животного/человеческого существа см.: W. Gilders. Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power. Baltimore: Johns Hopkins University, 2004. P. 12–25.

смысла к символизму культовой ленты как «облачения», а об этой ленте известно, что она была единственным тканевым «облачением», надетым на козла отпущения во время обряда искупления. Более того, если предположить, что окрашенная в пурпур шерсть на рогах козла отпущения представляет собой «облачение», то текст из *Мишны*, по-видимому, служит указанием на то, что и принесенный в жертву козел для Яхве получает свое собственное «одеяние», а именно кусок шерсти, повязываемый вокруг его шеи[30]. Следовательно, в процессе переосмысления ритуала праздника *Йом Кипур* в Отк. Авр., 12 оба «козла» представляются получающими «облачения», так как Азазель наделяется греховным одеянием, в то время как Авраам получает ангельские ризы, снятые с того, кто прежде был обитателем небес.

В результате представленного здесь анализа можно утверждать, что в рассматриваемом нами славянском апокрифе прослеживается возможная связь между традицией интерпретации алой ленты как вместилища человеческих прегрешений и греховной одеждой, данной падшему ангелу Азазелю.

Также можно предположить, что в текстах *Мишны* алая лента воспринимается как своего рода греховное одеяние, которое козел отпущения уносит в необитаемые места, где он затем «разоблачается» храмовыми служителями, и его зловещий головной убор полностью или частично удаляется.

Важным связующим звеном между этими раввинистическими свидетельствами и Откро-

30 Обсуждение о том, повязывалась ли в действительности лента на козла для Яхве, см.: Stemberger. Yom Kippur in Mishnah Yoma. P. 126. В Вавилонском Талмуде, *Йома*, 41б мудрецы также спорят об этом.

вением Авраама служит тот факт, что как одеяние Азазеля в славянском апокрифе, так и пурпурная лента в текстах *Мишны* воспринимаются как кусок ткани, символизирующей груз человеческих грехов. К примеру, в *Мишна, Йома*, 6:8 и *Мишна, Шабат*, 9:3 рассказ о пурпурной ленте помещается в контекст отрывка из Книги пророка Исаии, где говорится о прощении грехов. В других текстах также проводится связь между алой лентой и человеческими грехами, так как в иудейских источниках красный цвет часто ассоциируется с грехом, а белый — с прощением. В книге *Зогар II*, 20а-б предельно ясно обобщается подобного рода понимание цветового символизма:

> Грех красный, как сказано: «Если будут грехи ваши, как багряное»; жертвенное животное помещается на огонь, который также красный; священник окропляет красной кровью места вокруг алтаря; но дым, поднимающийся к небесам, — белый. Так красное становится белым: знак Справедливости превращается в знак Милосердия.

Очень похожее понимание цветовой символики, по-видимому, находит свое отражение и в ритуале изгнания козла отпущения. Изменение цвета ленты с красного на белый, свидетельствующее о моменте прощения грехов сынов Израилевых, подтверждает наше предположение о связи красного цвета с грехом. В многочисленных текстах из *Мишны* и Талмуда содержатся свидетельства о том, как лента приобретала белый цвет[31] во время ритуала изгнания козла отпущения, что означало прощение грехов народа Израиля[32].

---

31 Вавилонский Талмуд, *Йома*, 67а.

32 *Мишна*, *Шабат*, 9:3.

Отпущение грехов могло также символизироваться через обряд развязывания пурпурной ленты в конце ритуала изгнания козла отпущения. В этой связи некоторые исследователи прежде указывали на частичное совпадение семантики формул развязывания и прощения в семитских языках, подчеркивая тот факт, что «в палестинском арамейском языке таргумов некоторые выражения, обозначающие “развязывание” (שרי), также означают прощение»[33].

Более того, тесная связь между алой лентой и человеческими грехами может быть подтверждена еще и соотнесением с другим важным обрядом, имевшим место в процессе празднования *Йом Кипура*, во время которого первосвященник переносил беззакония Израиля на голову козла отпущения путем возложения рук. К примеру, в Книге Левит, 16:21 содержится описание действий первосвященника, возлагающего руки на голову козла отпущения и исповедующего над ним все грехи народа Израиля[34].

Связь между оборачиванием головы козла отпущения алой лентой и ритуалом возложения рук, означающим перенесение грехов на голову животного, заслуживает дальнейшего рассмотрения. Джейкоб Мильгром ранее высказывал предположение о том, что обряд возложения *обеих* рук на голову культового животного представляет собой ритуал перенесения человеческих грехов. Этот исследователь отмечает следующее:

33 Fletcher Louis. Revelation of the Sacral Son of Man. 284; Emerton. Binding and Loosing — Forgiving and Retaining. P. 329–30.

34 Лев., 16:21: «…и возложит Аарон обе руки свои на голову живого козла, и исповедает над ним все беззакония сынов Израилевых и все преступления их и все грехи их, и возложит их на голову козла, и отошлет с нарочным человеком в пустыню».

> Тот факт, что в тексте подчеркивается исполнение обряда возложения рук двумя руками, служит ключом к пониманию роли козла Азазеля. Это не принесение жертвы, иначе возложение рук совершалось бы одной рукой. Напротив, двуручная церемония совершения обряда служит цели перенесения грехов Израиля на голову козла[35].

Также, по мнению Дейвида Райта, обряд возложения двух рук указывает на то, что козел отпущения представляется существом, принимающим на себя грехи. Он пишет следующее:

> Возложение двух рук отличается по форме и содержанию от возложения одной руки во время жертвоприношения (см. Лев., 1:4, 3:2, 8, 13:24, 29, 33). В процессе двуручного обряда козел отпущения осознается как нечто, служащее для принятия на себя чего-либо (в данном случае как принимающий на себя грехи, см. Лев., 24:14; Чис., 27:18, 23), в то время как при одноручном обряде животное воспринимается как предназначенное для жертвоприношения и принадлежащее тому, кто его совершает…[36]

Представляется очень важным, что как человеческие грехи, так и пурпурная лента помещаются в ходе ритуала *на голову* козла отпущения, что служит дополнительным подтверждением связи между лентой на культовом животном и грехами, которые оно должно было унести на себе в необитаемое место своего изгнания.

---

35 Milgrom. Leviticus 1-16… P. 1041.

36 D. P. Wright. The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature. SBLDS, 101. Atlanta: Scholars, 1987. P. 17.

Пурпурная лента и метафоры облачения

Выдающиеся исследователи иудейских ритуалов ранее отмечали, что символика священных облачений играла важнейшую роль в обряде праздника *Йом Кипур*, подчеркивая таким образом трансформационную природу обряда искупления, в котором всем его участникам предстояло выйти за пределы их обычных состояний и достичь нового онтологического статуса. Антропологический смысл таких трансформаций особенно ярко выражен на примере фигуры главного действующего лица, руководившего процессом совершения обряда *Йом Кипура*, первосвященника, чья смена одежд во время обряда предвосхищает переход человечества из кожаных риз падшего существа к одеяниям света, что означает возвращение человечества в его изначальное небесное состояние, утраченное после грехопадения прародителей в Эдемском саду.

В процессе переосмысления обряда искупления, нашедшего свое выражение в более поздних апокалиптических текстах, таких как Откровение Авраама и других иудейских повествованиях о вознесении мистиков, такое онтологическое преображение, обозначаемое переменой облачений, становится привилегией не только первосвященника, но также и его зловещего антипода. В Откровении Авраама, например, небесный козел отпущения Азазель тоже «переодевается», возвращая свои ангельские ризы и получая взамен их нечистые греховные одеяния от Иаоила.

В нашем поиске возможных истоков метафоры переодевания следует учесть, что уже в самых ранних преданиях об обряде изгнания козла отпущения, не вошедших в библейский канон, образ пурпурной ленты сопоставлен с символизмом нечистых одеяний. Так, в *Мишна*, *Йома*, 6:6, где

говорится об обращении с козлом отпущения, повествуется также о том, что его пурпурная лента оказывает воздействие на одеяния совершавшего обряд священнослужителя, делая их нечистыми. Вернемся к этому тексту:

> …Он разделил пурпурную шерстяную ленту и привязал одну половину к скале, а другую половину повязал между его рогами и толкнул его сзади; и он покатился вниз, и, достигнув середины холма, козел вдребезги разбился. Он вернулся и сел под последней палаткой до наступления ночи. А с какого времени его одеяния нечисты?[37]

Таким образом, здесь предстает особого рода зеркальное соответствие, когда «убранство» козла отпущения сопоставлено с одеянием совершавшего обряд служителя. Более того, в подобного рода свидетельствах можно обнаружить еще один отличительный признак, а именно соответствие между удалением пурпурной повязки с козла отпущения и следующим затем снятием нечистых одежд человека, совершавшего обряд[38]. Уже в 16-й главе Книги Левит просматривается раннее свидетельство об этом процессе, так как в этом тексте содержится повеление вымыть одежды тех, кто отводил козла отпущения[39].

В ранних интерпретациях образного строя обряда праздника *Йом Кипур*, содержащихся в некоторых пророческих текстах, также подчеркивается важность переодевания священнослужителя в процессе его участия в ритуале изгнания козла

---

37 Danby. The Mishnah… P. 170.

38 См.: Вавилонский Талмуд, *Йома*, 67б.

39 См.: Лев., 16:26: «И тот, кто отводил козла для отпущения, должен вымыть одежды свои, омыть тело свое водою и потом может войти в стан».

отпущения. Одна из таких интерпретаций отражена в Зах., 3:1–5:

> И показал он мне Иисуса, великого иерея, стоящего пред Ангелом Господним, и сатану, стоящего по правую руку его, чтобы противодействовать ему. И сказал Господь сатане: Господь да запретит тебе, сатана, да запретит тебе Господь, избравший Иерусалим! Не головня ли он, исторгнутый из огня? Иисус же одет был в запятнанные одежды и стоял пред Ангелом, который отвечал и сказал перед ним так: снимите с него запятнанные одежды; а ему самому сказал: смотри, Я снял с тебя вину твою, и облекаю тебя в одежды торжественные. И сказал: возложите на голову его чистый кидар, — и возложили чистый кидар на голову его и облекли его в одежду; Ангел же Господень стоял.

Этот отрывок изображает первосвященника, стоящего между двух созданий, одно из которых наделено Именем Божьим, а другое проклято. Вся картина в целом пронизана мотивами праздника *Йом Кипур*[40]. В самом деле, отличительные характеристики повествования напоминают о некоторых описаниях действий первосвященника во время совершения обряда искупления, в котором участвуют два козла, один из которых наделяется Божественным Именем, будучи называемым козлом для Яхве, в то время как другой — проклинается. Более того, так же как и в Откровении Авраама, оба культовых животных представлены в пророческом повествовании как духовные создания, одно из которых является ангелом, а другое — демоном. Таким образом, они удивительно похожи на соответствующих

40 Stökl Ben Ezra. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity… P. 81; L.-S. Tiemeyer. Priestly Rites and Prophetic Rage. FAT, 19. Tübingen: Mohr/Siebeck, 2006. P. 248–256.

героев славянского апокрифа — Иаоила и Азазеля. В данном пророчестве, как и в Откровении Авраама, убранство человеческого существа со священническими функциями меняется с нечистых одежд греха на праздничный наряд. Несмотря на то что в пророчестве Захарии, в отличие от славянского апокрифа, человеческие запятнанные одежды не переносятся на демоническое существо, ритуал проклятия Сатаны, возможно, указывает на то, что вражеская сила принимает на себя нечистые одежды первосвященника.

Подобного рода ранние свидетельства перемены культовых облачений во время совершения обряда изгнания козла отпущения очень важны для нашего исследования, ибо здесь мы опять обнаруживаем уже отмеченную ранее симметрию между регалиями первосвященника и атрибутами культового животного. Так, перемена одеяний в ходе искупительного ритуала является прерогативой не только козла отпущения, но также и священнослужителя, который облачается в новые, и теперь уже золотые, наряды, после того как животное было отослано прочь[41].

Одеяния тьмы

В ходе нашего исследования мы выяснили, что уже ранние рассказы о ритуале изгнания козла отпущения, содержащиеся в источниках, как вошедших в библейский канон, так и не вошедших в него, пронизаны символизмом одеяний. В некоторых текстах *Мишны* даже разрабатывается тема соответствия между пурпурной лентой козла отпущения и одеяниями священнослужителей, совершавших искупительный обряд. Подобного рода

41 Лев., 16:23–24а. См. также: Stökl Ben Ezra. The Impact of *Yom Kippur* on Early Christianity… P. 31.

развитие этой темы служит концептуальным основанием для понимания интерпретации одеяний Азазеля в Откровении Авраама; при этом истоки символизма греховного облачения падшего ангела, о котором говорится в славянском апокрифе, восходят не только к текстам Библии и *Мишны*, но также и к некоторым пророческим и апокалиптическим текстам, где ритуал изгнания козла отпущения интерпретируется в эсхатологическом ключе. Такого рода свидетельство можно обнаружить в одной из самых ранних книг, посвященных истории Еноха, в Книге Стражей, где падший ангел Азаил, понимаемый там в качестве небесного козла отпущения, «облачается» в одеяния тьмы. Так, в 10-й главе Первой книги Еноха Бог повелевает одному из своих ангельских исполнителей заключить Азаила в бездну в пустыне и покрыть его тьмой.

Хотя ученые прежде и обращали внимание на то, что мотив наказания Азаила в 10-й главе Книги Стражей напоминает ритуал изгнания козла отпущения, присутствие мотива праздника *Йом Кипур* в описании одеяний тьмы, которые получает падший ангел, осталось почти незамеченным[42]. Как и в случае с иудейским обрядом искупления, такого рода покрывание тьмой может соответствовать как обряду надевания повязки на козла отпущения, так и ритуалу перенесения на козла грехов израильтян путем наложения рук.

Важно отметить также, что в енохическом предании, как и позднее в Откровении Авраама,

---

[42] Grabbe. The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation. P. 165–79; D. Stökl Ben Ezra. Yom Kippur in the Apocalyptic Imaginaire and the Roots of Jesus' High Priesthood // Transformations of the Inner Self in Ancient Religions / Eds. J. Assmann and G. Stroumsa. Leiden: Brill, 1999. P. 349–366; idem. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity… P. 85–88.

одеяния тьмы, в которые облекается вражеская сила, соотносятся с одеяниями света, даруемыми тайнозрителям, восхищаемым в небеса. Одно из таких соотношений, по-видимому, можно обнаружить уже в 10-й главе Первой книги Еноха, где особо упоминается *лицо* падшего ангела, покрытое мраком. Подобная образность может служить инверсионным переосмыслением мотива преображения тайнозрителей, в ходе которого «лицо» адепта становится подобным светоносному Лику Бога. Подобного рода терминология «лица» хорошо известна в иудейской апокалиптической и мистической литературе, причем такой символизм имеет отношение не только к лицу преображенного человеческого существа, но и ко всему его естеству. Процесс облачения в небесные одеяния света, происходящий с главными действующими лицами апокалиптических повествований, напоминает также и о некоторых отличительных признаках праздника *Йом Кипур*, когда первосвященник во время богослужения наделялся белыми одеждами во время совершения обряда искупления.

Соответствие между демоническим одеянием тьмы и первосвященническим облачением вновь возвращает нас к упомянутым ранее христианским текстам, содержащим свидетельства интерпретации мотива пурпурной ленты, которая часто служила символом как одеяния греха, которое Христос принимал на себя за человечество, так и его священнического облачения[43]. Так, Дэниэл Штекль

---

43 Об этом см.: D. Stökl Ben Ezra. Fasting with Jews, Thinking with Scapegoats: Some Remarks on Yom Kippur in Early Judaism and Christianity, in Particular 4Q541, Barnabas 7, Matthew 27 and Acts 27 // The Day of Atonement. Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions / Eds. T. Hieke and T. Nicklas. TBN, 18. Leiden: Brill, 2011. P. 165–188 at 183.

Бен Эзра отмечает[44], что в Послании Варнавы, 7:9 алая лента, по-видимому, служит первосвященническим облачением Иисуса во время его второго пришествия. Таким образом, можно отметить, что традиция интерпретации священнической одежды Христа и ее соотношения с алой лентой указывает на тесную связь между лентой и предметами убранства священника, и эту связь мы и попытаемся далее проследить в нашем исследовании.

Алая лента козла отпущения и налобная пластина первосвященника

Одна из главных отличительных черт в совершении обряда праздника *Йом Кипур*, отмеченная ранее исследователями, — это инверсивное отражение свойств двух главных героев искупительного ритуала, первосвященника и козла отпущения, когда действия и атрибуты одного из участников празднества подвергаются переосмыслению и деконструкции в характеристиках другого. Учеными уже высказывалось предположение о том, что в ритуале праздника *Йом Кипур* отражена динамика двух разнонаправленных обратно-симметричных движений, одно из которых представляет собой вхождение первосвященника в Святая святых, а другое — изгнание козла отпущения в пустыню. Относительно пространственной организации такого рода культовых перемещений Дэниэл Штекль Бен-Эзра отмечает, что ритуал *Йом Кипура*…

> …состоял из двух противоположных движений… центростремительного и центробежного, т. е. входа первосвященника в Святая святых и изгнания козла отпущения. В качестве первого

44 Stökl Ben Ezra. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity… P. 154.

> движения первосвященник входил в самое священное место, Святая святых Иерусалимского храма, возжигал фимиам, окроплял священное место кровью и молился ради искупления и очищения своего народа и священных установлений иудейского культа. В качестве второго движения козел отпущения, обремененный грехами народа, отправлялся в сопровождении служителей в пустыню[45].

Принимая во внимание такого рода обратную культовую симметрию двух главных действующих лиц обряда искупления, можно предположить, что в смысл алой повязки на козле отпущения было заложено намерение деконструировать или инверсионно переосмыслить некоторые из атрибутов первосвященника. Поскольку метафоры одеяний относятся к обоим главным действующим лицам этого обряда (один участник получает одеяния света, другой — одеяния тьмы), возможно, что алая повязка козла отпущения и служила такого рода цели обратно-симметричного переосмысления облачения священнослужителя.

В более поздних раввинистических источниках, содержащих свидетельства об обряде праздника *Йом Кипур*, часто встречаются упоминания об одеяниях первосвященника, свидетельствующие о его поясе из тонкой ткани или о тюрбане из тонкой ткани на его голове[46]. Один важный предмет из атрибутов священнического облачения, который, подобно зловещей алой ленте на голове козла отпущения, был помещаем на голове священнослужителя, заслуживает особого рассмотрения.

В текстах Библии, как и в источниках, не вошедших в библейский канон, часто встречаются

---

45 Stökl Ben Ezra. The Biblical Yom Kippur, the Jewish Fast of the Day of Atonement and the Church Fathers… P. 494.

46 См., например: *Таргум Псевдо-Ионафана* к Лев., 16:4.

упоминания о пластине первосвященника (צ׳יץ), которая была закреплена у него на лбу[47]. Об этой золотой пластине с начертанным на ней Именем Божьим говорили, что она сияла подобно радуге, в результате чего при описаниях иудейских небесных[48] и земных священников часто используются образы радуги в облаках. Подобного рода метафора «радуги в облаках» известна нам по нескольким текстам, в том числе по описанию первосвященника Шимона в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, 50:7:

> Величайший из братьев и краса своего народа Симон, сын Йоханана священника… как славен он был, взирая из своего шатра, и когда он выходил из дома завесы; как светлая звезда посреди облаков и как полная луна в праздничные дни; и как солнце, изливающее свет на царский храм, и как радуга, что появляется в небесах…[49]

Важно подчеркнуть, что пластина на лбу первосвященника была украшена Божьим Именем, т. е. тем Именем, с помощью которого, согласно преданиям, Бог однажды сотворил небеса и землю. В описаниях этой пластины (צ׳יץ) в некоторых

---

47 Исх., 39:30–31: «И сделали полированную дощечку, диадиму святыни, из чистого золота, и начертали на ней письмена, как вырезывают на печати: Святыня Господня; и прикрепили к ней шнур из голубой шерсти, чтобы привязать ее к кидару сверху, как повелел Господь Моисею».

48 См.: Иез., 1:26–28: «А над сводом, который над головами их, было подобие престола по виду как бы из камня сапфира; а над подобием престола было как бы подобие человека вверху на нем. И видел я как бы пылающий металл, как бы вид огня внутри него вокруг; от вида чресл его и выше и от вида чресл его и ниже я видел как бы некий огонь, и сияние было вокруг него. В каком виде бывает радуга на облаках во время дождя, такой вид имело это сияние кругом».

49 C. N. R. Hayward. The Jewish Temple: A Non-Biblical Sourcebook. London: Routledge, 1996. P. 41–42.

поздних иудейских компендиумах, к примеру в так называемой Книге Небесных Дворцов, или *Сефер Гейхалот*, особо отмечаются демиургические функции Божьего Имени. Так, в главе 14 из *Сефер Гейхалот* содержится описание украшения налобника небесного священника Метатрона буквами Божественного Имени, которыми были сотворены небеса и земля. В 3 Енох, 13:1–2 повествуется следующее:

> Рабби Ишмаэль сказал: Ангел Метатрон, князь Божественного Присутствия, сказал мне: Благодаря великой любви и милости, с которой Святой, будь Он Благословен, возлюбил и лелеял меня более всех обитателей высот, Он написал Своим Перстом, как огненным пером, на венце, который был у меня на голове: буквы, посредством которых были сотворены небеса и земля; буквы, посредством которых были сотворены моря и реки; буквы, посредством которых были сотворены горы и холмы; буквы, посредством которых были сотворены звезды и созвездия, молнии и ветер, гром и громовые удары, снег и град, ураган и буря; буквы, посредством которых были сотворены все основы мира и все порядки Творения. И каждая буква временами вспыхивала подобно молнии, временами — подобно факелу, временами — подобно пламени, временами — подобно восходу солнца, луны и звезд[50].

Образ пластины צִיץ также появляется в Откровении Авраама на ангельском первосвященнике Иаоиле в виде его головного убора, напоминавшего радугу в облаках, что заставляет нас вспомнить о подобных мотивах в Книге Премудрости

50 И. Р. Тантлевский. Книги Еноха. Москва—Иерусалим: Гешарим, 2000. С. 190.

Иисуса, сына Сирахова, 50:7 и раввинистических источниках.

Важно также подчеркнуть, что образ пластины первосвященника часто появляется в контексте описаний ритуалов праздника *Йом Кипур*, в которых упоминается и алая повязка на голове козла отпущения. Вследствие этих культовых соответствий можно предположить, что алая лента козла отпущения понималась как своего рода обратно-симметричный символ искупления — зловещий антипод золотой пластины на голове первосвященника.

Важным связующим моментом между двумя культовыми атрибутами здесь служит то, что оба предмета помещались на головах главных действующих лиц искупительного ритуала. В тексте Исх., 39:30–31 утверждается, что пластина была закреплена на тюрбане первосвященника, и эта традиция находит свое отражение также в Откровении Авраама, поскольку в этом тексте она также появляется на голове великого ангела. Пурпурная лента также помещалась на голове козла отпущения, как это засвидетельствовано в иудейских и христианских источниках, а именно в двух текстах из *Мишна, Йома*[51] и Послания Варнавы[52]. Более того, Ипполит Римский также говорит о венце козла отпущения из алой шерсти.

Следует отметить и то, что как алая лента на голове козла отпущения, так и צִיץ первосвященника становятся особыми знаками состояния греха или праведности израильтян. Как упоминалось ранее, об алой ленте говорится, что она меняла цвет во время ритуала искупления, что служило знаком прощения грехов израильтян и восстановления праведности. Это метаморфоза представляла собой

---

51 См.: *Мишна*, *Йома*, 6:2; *Мишна*, *Йома*, 6:6.

52 Ehrman. The Apostolic Fathers… 2.39.

своего рода лакмусовую реакцию, показывающую изменение морального статуса израильтян. Интересно, что золотая пластина первосвященника выполняла схожую функцию. В некоторых иудейских описаниях пластины צִיץ содержится указание на то, что, подобно алой ленте, она меняла свой вид в зависимости от греховности или праведности израильтян, предстающих перед этой пластиной.

Самое подробное описание необычных свойств пластины צִיץ можно обнаружить в книге *Зогар II*, 217б, где говорится следующее:

> Он открыл, говоря: *И сделали полированную пластину צִיץ, диадиму святыни, из чистого золота…* (Исх., 39:30). Приди и смотри: Почему она называется צִיץ? Хорошо, послушай. Ведь она предназначалась для того, чтобы люди на нее смотрели и были видны для нее, поэтому она называется צִיץ. Кто бы ни посмотрел на эту пластину, тотчас был узнан ей. На пластине были буквы Священного Имени, написанные или выгравированные на ней. Если тот, кто стоял перед ней, был добродетельным, тогда эти буквы, выгравированные на золоте, выходили наружу снизу вверх, поднимаясь из места, где была гравировка, расходясь лучами, и освещали лицо того человека, так что в нем искрило мерцание света, и в то же время не искрило. В первый момент, когда священник смотрел на него, он видел сияние всех букв на его лице; но затем, когда он вглядывался более пристально, он видел только сияние, исходившее из лица праведника, так, как будто это было искрившееся мерцание золота. Однако священник узнавал из этого первого моментального вспыхивавшего блеска, что Благословенный Святой был рад этому человеку и что тот был предназначен для Грядущего мира, так как это видение исходило

> свыше, и Благословенный Святой был рад ему. Затем, когда они смотрели на него, они ничего не видели, так как видение свыше проявлялось только на мгновение. Если человек стоял перед пластиной и на его лице не появлялось мгновенного святого видения, священник знал, что тот человек был дерзок, и он должен был обращаться с мольбой о милосердии за него и просить о его искуплении[53].

Следовательно, как видно из этого текста, пластина на лбу первосвященника служила указанием на праведность или греховность человека, стоящего перед священнослужителем; иначе говоря, отражение букв пластины на лице человека было разным в зависимости от его морального состояния.

Наконец, еще одно важное соответствие между пластиной первосвященника и пурпурной лентой козла отпущения состоит в том, что оба предмета связаны с Именем Божьим. Ранее высказывалось предположение о том, что пурпурная лента, представлявшая греховность Израиля, по-видимому, была тесно связана с ритуалом возложения рук, во время которого священник осуществлял обряд переноса грехов народа на голову культового животного. В случае если в самом деле обряд возложения рук и пурпурная лента были связаны между собой, то в *Таргуме Псевдо-Ионафана*, возможно, содержится предание, важное для установления концептуальной связи между пурпурной лентой и Божьим Именем. В *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Лев., 16:21 говорится следующее:

> И возложит Аарон обе руки свои на голову живого козла, таким образом: его правая рука поверх его левой руки. Он исповедует над ним все беззакония сынов Израилевых и все

53 Matt. The Zohar: Pritzker Edition… 6.240–241.

> преступления их и все грехи их; он возложит их на голову козла с явной и открытой клятвой великим и славным Именем…[54]

Здесь во время ритуала возложения рук в обязанности первосвященника входило не только перенесение беззаконий сынов Израилевых на козла отпущения, но также и наложение на голову культового животного, обвязанного алой лентой, великой клятвы, которая содержит в себе Имя Божье.

Имя Божье и проклятие

Несмотря на то что ранние христианские тексты не содержат прямых указаний на связь между наложением проклятий и фигурой первосвященника, в славянском апокрифе подчеркивается такая функция первосвященника, поскольку небесный священнослужитель Иаоил представлен там налагающим клятву на Азазеля во время совершения обряда перенесения грехов.

Для нашего исследования очень важен тот факт, что эти проклятия совершенно не случайно исходят от служителя храмового культа, ассоциирующегося с Божьим Именем и представленного в славянском апокалипсисе как ангельское воплощение Тетраграмматона. Этот мотив еще раз напоминает о связи первосвященника с Божьим Именем, которое было выгравировано на налобной пластине этого культового персонажа, совершавшего богослужебный обряд.

В свете вышеупомянутых традиций можно предположить, что обратно-симметричным соответствием Божьему Имени служила пурпурная лента козла отпущения, которая в *Таргуме*

---

54 McNamara et al. Targum Neofiti 1, Leviticus; Targum Pseudo-Jonathan, Leviticus… P. 169.

Псевдо-Ионафана представлена как предмет, запечатленный Божьим Именем. В свете предания о наложении проклятий на голову козла отпущения прослеживается интересная взаимосвязь между наложением проклятий и наложением Божьего Имени.

Более того, эта связь между Божьим Именем и проклятиями, возможно, присутствует уже в третьей главе Книге пророка Захарии, где, как мы помним, проводится противопоставление между ангельским существом, несущим в себе Божье Имя, и вражьей силой, которая проклинается в ходе обряда. Традиция интерпретации Божьего Имени в Откровении Авраама, по-видимому, помогает далее прояснить обратно-симметричные соответствия, присутствующие в обрядах Судного дня. Там обнаруживается интересная связь между присутствием Божьего Имени на налобнике первосвященника и его аудиального антипода в виде проклятий, помещаемых на голове козла отпущения, которые в *Таргуме Псевдо-Ионафана*, 16:21 представлены как «клятва», то есть культовое изречение, возможно противопоставленное Имени Божьему[55].

В Откровении Авраама, по всей вероятности, связь между Божьим Именем и проклятием становится еще более ощутимой, так как главный культовый служитель там представлен не просто наделенным тюрбаном с золотой пластиной, на которой выгравировано Имя Божие, но как само воплощение этого Имени, ведь в данном тексте великий ангел изображается как манифестация

---

55 Одеяние проклятиями представляет собой интересную параллель преданиям об одеянии Именем Моисея и Иисуса. Об этих преданиях см.: J. Fossum. The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Mediation Concepts and the Origin of Gnosticism. WUNT, 36. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1985. P. 76–112.

«Моего [Божьего] непроизносимого Имени»[56]. Но даже и без этого объяснения впечатляющих обязанностей этого ангела само его имя Иаоил уже вполне ясно определяет его как ангельского носителя Тетраграмматона. Проклятия в адрес козла отпущения поэтому исходят буквально из самой глубины ипостасного аудиального самовыражения Бога, еще раз подчеркивая, что эти проклятия, возможно, представляют из себя инверсионное аудиальное соответствие Божьему Имени. Подобное противопоставление служит важным отличительным признаком, свидетельствующим об аудиальной идеологии, доминирующей в славянском апокрифе. Более того, такое очевидное противопоставление двух аудиальных символов — Имени и проклятия, — возможно, парадоксальным образом отражает изначальную аудиальную культовую симметрию двух козлов, используемых во время совершения обряда праздника *Йом Кипур*, когда одно животное проклиналось, а другое наделялось Божьем Именем, будучи обозначаемым как козел для Яхве[57].

Несмотря на то что в славянском апокрифе содержатся только намеки на глубинную связь между этими двумя культовыми аудиальными выражениями, в ранних текстах о Енохе, оказавших самое значительное влияние на мир богословских идей

---

56 Неизрекомаго имени моего (*слав.*). Rubinkiewicz. L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave… P. 128; Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 58.

57 О христианском переосмыслении традиции проклятия козла отпущения и применении этого понятия к миссии Христа в Гал., 3:13–14 см.: D. R. Schwartz. Two Pauline Allusions to the Redemptive Mechanism of the Crucifixion. JBL. 1983. N 102. P. 259–283; Stökl Ben Ezra. Fasting with Jews, Thinking with Scapegoats: Some Remarks on Yom Kippur in Early Judaism and Christianity, in Particular 4Q541, Barnabas 7, Matthew 27 and Acts 27… P. 176.

Откровения Авраама, содержатся свидетельства более тесных концептуальных связей между Божьим Именем и проклятием падшего ангела.

Проклятие падших ангелов

В нашем исследовании мы постарались показать, что в славянском апокрифе образ козла отпущения переосмыслен в ключе иудейской ангелологии. Подобного рода ангелологическая реинтерпретация отнюдь не уникальна; напротив, как уже отмечалось ранее в нашем исследовании, такое понимание уходит своими глубокими корнями в апокалиптическую герменевтику образа козла отпущения, отраженную уже в ранних повествованиях о Енохе. В одном из таких самых ранних енохических произведений, Книге Стражей, обряд изгнания козла отпущения получает новую эсхатологическую интерпретацию благодаря привнесению некоторых деталей священного ритуала в ткань истории его главного злоумышленника, а именно падшего ангела Азаила. В 1 Енох, 10:4–7 отрывок, уже приведенный на с. 43 нашей книги, представляет собой важное связующее звено в развитии изучаемой нами концепции.

Выдающиеся исследователи апокалиптических преданий убедительно доказали, что некоторые детали рассказа о наказании Азаила напоминают ритуал изгнания козла отпущения, указав на ряд соответствий между повествованием об Азаиле в Первой книге Еноха и преданиями Судного дня, в том числе на сходство имен Азаила и Азазеля; наказание изгнанием в пустыню; перенос грехов на Азаила/Азазеля и вследствие этого исцеление земли.

Несмотря на то что исследователи нередко с готовностью принимались за изучение вышеупомянутых соответствий между ритуалом искупления

и апокалиптическими повествованиями, они игнорировали один важный аспект в образном строе ритуала изгнания козла отпущения, содержащийся в книгах о Енохе, а именно проклятия, которые ассоциируются с падшими ангелами и их главарями. Уже в Книге Стражей образы Азаила и его мятежных попутчиков тесно связаны с мотивами проклятий, что представляет собой важное связующее звено, учитывая ту роль, которую проклятия играли в традиции ритуала изгнания козла отпущения.

Символизм проклятия охватывает уже первые главы истории об ангельских Стражах, где повествуется об их приготовлении к сошествию на землю. В 1 Енох, 6:1–7 говорится:

> И случилось: после того как сыны человеческие умножились, в те дни у них родились красивые и прелестные дочери. И ангелы, сыны неба, увидели их и возжелали их, и сказали друг другу: «Давайте выберем себе жен в среде сынов человеческих и родим себе детей!» И Семъйяза, начальник их, сказал им: «Я боюсь, что вы не захотите привести в исполнение это дело и только я один должен буду искупать тогда этот великий грех». Тогда все они ответили ему и сказали: «Мы все поклянемся клятвою и обяжем друг друга заклятиями — не оставлять этого намерения, но привести его в исполнение». Тогда поклялись все они вместе и обязались в этом все друг другу заклятиями; было же их всего двести. И они спустились на Ардис, который есть вершина горы Ермон; и они назвали ее горою Ермон[58],

58 О термине «Ермон» как обыгрывании *др.-евр.* חרם — «налагать клятву» см.: Nickelsburg. 1 Enoch 1… P. 177; K. A. Morland. The Rhetoric of Curse in Galatians: Paul Confronts Another Gospel. Atlanta: Scholars, 1995. P. 89.

> потому что поклялись на ней и изрекли друг другу заклятия[59].

Находясь на границе небесных и земных царств, границы, представленной вершиной горы Ермон, группа мятежных ангелов принимает судьбоносное решение: для того чтобы разделить ответственность за их рискованные действия, их ангельские вожаки требуют, чтобы все они связали друг друга клятвами. Это удивительное деяние «связывания» заклятиями перед вхождением в нижние земные реалии, по-видимому, наполнено культовым смыслом, напоминая нам о некоторых элементах обряда изгнания козла отпущения, во время которого животное сначала «связывалось» пурпурной лентой, а затем проклиналось в процессе приготовления его к уходу в нижние регионы, символами которых служили пустыня и горный утес. Рассматриваемый нами мотив напоминает также и о судьбе Азазеля в Откровении Авраама, где падший ангел, прямо перед его изгнанием на землю, проклинается Иаоилом и Авраамом.

Связывание Стражей клятвами перед их сошествием на землю в 1 Енох, 6 также представляет собой любопытную параллель со связыванием Азаила, описание которого содержится далее в тексте 10-й главы Первой книги Еноха, где мятежный ангел связывается ангельским священником перед его изгнанием в подземную бездну.

Демиургическое проклятие и Имя Божье

Интересно отметить, что в 6-й главе Первой книги Еноха содержится упоминание не только проклятия, но и клятвы. В этом тексте представлены

59 Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 23–24.

падшие ангелы, «клянущиеся клятвой», при этом «связывающие друг друга проклятиями». Две эти фразы постоянно идут рука об руку в Книге Стражей. Ученые прежде уже отмечали эти соответствия[60]. Учитывая, что эти концепции клятвы и проклятия связаны между собой и даже взаимозаменяемы, можно обнаружить важную связь между символизмом проклятия и концепцией Божьего Имени. Здесь следует также заметить, что такая же связь, возможно, прослеживается и в Откровении Авраама, где проклятия Азазеля исходят из уст Иаоила, ангельского создания, представляющего Имя Божье.

Эта связь между Именем Божьим и проклятием падшего ангела (или ангелов), возможно, уже лежит в основе повествования об ангелах в Первой книге Еноха, в которой проклятие/клятва Стражей, по-видимому, обладает той же демиургической силой, что и Божье Имя. Здесь, как и в случае с пурпурной лентой козла отпущения и пластиной первосвященника, прослеживается тесная связь между двумя духовными силами, божественной и демонической, и их похожими атрибутами.

Для понимания концептуальной связи между силой демонической клятвы и Божьим Именем следует вновь обратиться к 6-й главе Первой книги Еноха, в которой падшие ангелы представлены связывающими друг друга таинственными проклятиями. Несмотря на то что в Книге Стражей не просматривается явной прямой связи между клятвой/проклятием и Божьим Именем, в пересказе истории Стражей в Книге Притч можно обнаружить намеки на такую возможность. В 1 Енох, 69:2–20

60 A.Y. Reed. Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 254.

содержится дополнительная информация о великой клятве Стражей:

> И вот имена тех ангелов, и это имена их: первый из них Семъйяза… И это число Кесбеела, который показал святым главу клятв, когда он жил высоко вверху во славе, и имя ее… И этот ангел сказал святому Михаилу, чтобы он показал им сокровенное имя Божие, дабы они видели то сокровенное имя и упоминали его при клятве, чтобы содрогались пред этим именем и клятвою те, которые показали сынам человеческим все, что было сокрыто. И такова сила той клятвы, ибо она сильна и могущественна, и Он положил эту клятву Акаэ в руку святого Михаила. И таковы тайны этой клятвы, и они (тайны мира) утверждены через его клятву, и силою ее небо повешено прежде, чем создан мир, и до века. И через нее была основана земля на воде, и силою ее выходят из сокровищницы горы прекрасные воды для живущих от сотворения мира до века. И через ту клятву было сотворено море, и, как его основание, Он положил ему на время ярости песок, и оно не должно преступать его от сотворения мира до века. И через ту клятву основания земли утверждены, и стоят, и не движутся с своего места от века до века. И через ту клятву совершают свое движение солнце и луна и не отступают от предписанного им от века до века[61].

В этом тексте, как и в 6-й главе Первой книги Еноха, мы вновь встречаем знакомые имена падших ангелов, несущих ответственность за развращение допотопного человечества, а также мотив их клятвы. При этом, в отличие от Книги Стражей, здесь клятва служит не просто знаком обязательства, а инструментом творения,

61 Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 65–57.

с помощью которого Бог однажды создал небо и землю[62]. В 1 Енох, 41:5 вновь подтверждается важность этой клятвы для судьбы всего творения, с намеком на то, что различные стихии творения созданы для того, чтобы существовать и быть связанными этой демиургической клятвой. В этом тексте представлены небесные светила (солнце и луна), хранящие верность своему ходу на небесах в соответствии с клятвой, которой они поклялись[63]. В Книге Юбилеев[64], важном раннем тексте, испытавшем влияние енохической традиции, также нашла свое отражение идея того, что демиургическая клятва была некогда использована Богом в процессе сотворения мира, и с тех пор ее предназначение — хранить творение в надлежащем порядке. Следует отметить, что уже в некоторых ранних текстах, таких как 1 Енох, 41, демиургическая клятва функционирует как замещающая Божье Имя. В более поздних раввинистических текстах содержатся многочисленные рассуждения о демиургических функциях Тетраграмматона и букв, из которых он состоит, где они зачастую интерпретируются как инструменты, с помощью которых был сотворен мир[65]. В такого рода преданиях заповедь Бога יְהִי, произносимая Им несколько раз при сотворении

62 См.: C. Kaplan. The Hidden Name. JSOR. 1929. N 13. P. 181–84; Olson. Enoch. A New Translation… P. 271.

63 См. 1 Енох, 41:5: «И я видел хранилища солнца и луны, откуда они выходят и куда возвращаются, и их славное возвращение; и я видел, как одно (то есть солнце) имеет преимущество пред другой, видел и их определенное движение, как они не преступают пути, ничего не прибавляя к своему пути и ничего не убавляя от него, и соблюдают верность между собою, сохраняя клятву». Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 46.

64 См.: Юб., 36:7.

65 См.: Fossum. The Name of God… P. 253–256.

мира, интерпретируется как аббревиатура Божьего Имени[66].

Удивительным образом в рассказе о падших ангелах в 1 Енох, 69 также предпринимается попытка негативного переосмысления этого демиургического понимания Имени/Клятвы путем вкладывания его в руки небесных мятежников. В этом отношении в 1 Енох, 69 представлено разъяснение первоначально туманных аллюзий на демиургическую силу великой клятвы/проклятия. Более того, завуалированные намеки подобного же рода, возможно, содержатся уже в 6-й главе Первой книги Еноха в виде аллюзии, присутствующей в самом имени одного из вожаков ангельских Стражей — Шемихазы (שמיחזה), который часто интерпретируется учеными как обладатель или созерцатель Божественного Имени[67]. Демиургические коннотации в имени главного руководителя группы падших ангелов, по-видимому, отнюдь не случайны, принимая во внимание непоправимый ущерб, который эта группа небесных бунтарей была способна нанести творению Божьему, вынудив Бога стереть эту извращенную реальность Потопом.

Еще одно имя — Азаил (עשאל), второго руководителя падших Стражей, — также несет в себе подобного же рода демиургические коннотации, так как само это имя часто переводится учеными

66 В палестинских *таргумах* высказывание יהי, произносимое Богом в процессе творения, часто отождествляется с Тетраграмматоном. Об этом предании см.: Fossum. The Name of God… P. 80.

67 Ангельское имя שמיחזה часто переводится исследователями как «Имя видит» или «он видит Мое Имя». Ученые часто отождествляют это имя как Божественное Имя. Об этом см.: Milik. The Books of Enoch… P. 152; S. Uhlig. Das äthiopische Henochbuch. JSHRZ, 5.6. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1984. P. 516.

как «Бог создал»[68], таким образом подтверждая его связь с «демиургической» задачей падших ангелов, решивших переделать земное устроение и само человечество раскрытием ему небесных тайн и установлением брачных союзов между небесными и земными созданиями.

В рассматриваемом нами контексте клятва, изреченная падшими ангелами со специфическими демиургическими именами, намеревающимися переделать устройство мира, функционирует как любопытная параллель к клятве Создателя. Это соответствие, однако, как и прежде рассмотренные атрибуты, имеет инверсивный характер. В то время как демиургическая сила Божьего Имени создает мир и поддерживает его гармоничное существование, клятва Стражей создает хаос, позволяя этим негативным демиургическим силам разомкнуть скрепы мироздания для того, чтобы изменить сотворенный порядок. Благодаря этой клятве ангелы также получают невероятную возможность доступа к глубочайшим тайнам мироздания, обретая способность имитации творческих сил Бога. В поздних раввинистических источниках о таких ангелах часто говорится, что они буквально «падали вниз с открытыми глазами».

В то время как возможность ангельского обладания демиургическим Именем довольно туманно выражена в ранних историях о Енохе, в более поздних источниках этот мотив выходит на первый план. Так, например, в позднейших иудейских и мусульманских текстах «могучие» деяния Шемихазы и Азаила часто напрямую связываются с их обладанием Божьим Именем. Иногда они даже представлены

68 См.: G. A. Barton. The Origin of the Names of Angels and Demons in the Extra-Canonical Apocalyptic Literature to 100 A.D.. JBL. 1912. N 31. P. 156–167 at 163; Milik. The Books of Enoch… P. 153.

как те, кто незаконно раскрывает тайну Божьего Имени человеческим существам.

Исследователи уже отмечали ранее, что в 1 Енох, 8:3 имена падших ангелов указывают на характер запретного откровения, которое данный ангел открывает человечеству[69]. В этом отношении, по-видимому, совсем не случаен тот факт, что в поздних текстах, повествующих о Стражах, Шемихаза часто представляется ответственным за раскрытие запретного знания о Божьем Имени. Например, в *Мидраше Шемхазая и Азаила*, 3–5 падший ангел учит девушку по имени Эстера Неизреченному Имени. В этом тексте говорится следующее:

> Они сказали перед Ним: «Дай нам Твое согласие и позволь нам спуститься к творениям (и жить среди них), и тогда Ты увидишь, как мы будем славословить Твое имя». Он сказал им: «Спуститесь и живите среди них»… Тотчас Шемхазай увидел девушку по имени Эстера; устремив свой взор на нее, он сказал: «Послушай мою (просьбу)». Но она сказала ему: «Я не буду тебя слушать, пока ты не научишь меня Имени, с помощью которого ты можешь вознестись на небеса, как только ты упомянешь его». Он научил ее Неизреченному Имени…[70]

В поздних мусульманских преданиях о падших ангелах, отраженных в тафсирах, можно обнаружить похожие описания Шемихазы и Азаила как

69 M. Knibb. The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1978. Vol. 2. P. 69.

70 Milik. The Books of Enoch… P. 327. Предания о падших ангелах, отраженные в тафсирах и других мусульманских источниках, повествуют о сходных традициях. Об этом см.: Ф. Абдуллаева. Персидская кораническая экзегетика: Тексты, переводы, комментарии. С.-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2000.

правонарушителей, ответственных за незаконное раскрытие Имени Божьего женщине по имени Зухра[71].

Заключение

В главах 12-й и 13-й Откровения Авраама, в которых небесное создание, названное Именем Божьим, учит юного героя веры наложению ритуальных проклятий на небесного козла отпущения, содержится важное концептуальное смысловое ядро

71 «Они избрали троих ангелов — ʻАза, ʻАзайа и ʻАзазйла. Господь Всевышний сделал их людьми по натуре и послал на Землю, чтобы они вершили суд среди людей. ʻАзазйла, поскольку понял, что не сможет удержаться от греха, попросил покаяния, и Господь Всевышний забрал его на небеса. ʻАза и ʻАзайа же остались. Днем они вершили суд среди жителей Земли, а на ночь они возносились на небо при помощи Главного имени Господа и поклонялись Ему среди ангелов. Прошло некоторое время. И вот к ним в суд явилась женщина. Она происходила из рода Нуха, да пребудет над ним мир, звали ее по-арабски Зухра, а по-персидски — Байдухт и Нахйд. Пришла она с жалобой на мужа, которого не любила. Женщина та была в высшей степени прекрасна. Как только ʻАза и ʻАзайа взглянули на нее, они поддались искушению и сказали: “Мы разведем тебя с твоим мужем!” И она договорилась с ними о встрече в безлюдном месте. Когда они удовлетворили ее прошение, она сказала им: “Я не буду чувствовать себя в безопасности до тех пор, пока вы не убьете моего мужа”. И они его убили. Женщина сказала: “Осталось еще кое-что. Я идолам поклоняюсь. И чтобы я стала вашей, вы тоже должны поклониться идолам!” Они сказали: “Не приведи Аллах, чтобы мы поклонились идолам!” Но она уже поняла, что владеет их сердцами, и сказала: “Если не будете поклоняться идолам, то хотя бы вина выпейте!” Вожделея ту женщину, они выпили вина и опьянели. А женщина открылась им, всячески украшенная. Когда они исполнили ее требование, она сказала: “Научите меня тому Главному имени Господа Всевышнего, которое вы знаете!” И они ее научили. Зухра произнесла его и вознеслась на небо, оставив их внизу». Абдуллаева. Персидская кораническая экзегетика… С. 31.

этого славянского апокрифа, пронизанного аудиальной идеологией Имени Божьего. Руководствуясь этой идеологической установкой, автор славянского апокрифа пытается противопоставить антропоморфному пониманию Бога Его аудиальное выражение, являющее себя через Его Голос и Имя. Подобная эстетика Богоявления пронизывает описания и главных героев повествования. Так, например, Иаоил, небесный первосвященник и ангельское воплощение Божьего Имени, играет в этом источнике ключевую роль, манифестируя таким образом скрытые аудиальные потенции ритуала праздника *Йом Кипур*. Этот загадочный посланник Бога, совершающий обряд искупления, здесь не просто наделен золотой пластиной с начертанным на ней Именем Божьим, а сам является воплощением Тетраграмматона. Подобным же образом и другие аудиальные аспекты обряда искупления, уже прежде обозначенные в библейских и апокалиптических интерпретациях праздника *Йом Кипур*, занимают свои новые концептуальные позиции в славянском апокрифе в их связи с ключевой фигурой небесного священнослужителя.

В этом отношении очень важно отметить, что, несмотря на то что Библия и *Мишна* не говорят ничего относительно обязанностей первосвященника в процессе наложения проклятий на козла отпущения, в Откровении Авраама исполнение этих обязанностей открыто приписывается небесному первосвященнику Иаоилу.

В Откровении Авраама также можно обнаружить и еще один важный аспект этой темы, а именно развитие предания об инверсионном антиподе аудиального выражения Бога. Обсуждавшаяся ранее связь между Божьим Именем и проклятием, по-видимому, появляется уже на ранних стадиях формирования культовой симметрии двух козлов, участвовавших в обряде праздника *Йом Кипур*,

когда одно животное проклиналось, а другое наделялось Божьим Именем, будучи обозначаемым как козел для Яхве. В Откровении Авраама с его верным следованием енохическим преданиям, особенно в передаче демонологических традиций, проклятие еще более отчетливо идентифицируется как инверсионное соответствие Божьему Имени благодаря связи ангельского носителя Божьего Имени с проклятиями, налагаемыми на козла отпущения. Здесь не просто козел, наделенный Именем Божьим, служит соответствием проклятому животному, а само ипостасное Божье Имя представляет собой пару Азазелю. В этой загадочной культовой драме, однако, остается непроясненным один вопрос, а именно: не служило ли такое парадоксальное противопоставление небесного козла отпущения воплощенному проявлению Божьего Имени в форме Иаоила цели изображения самого Азазеля как своего рода инверсионного носителя Божьего Имени, подобно Шемихазе в ранних рассказах о Енохе? К сожалению, автор Откровения Авраама не дает нам ясных ответов на этот вопрос.

Пища Азазеля в Откровении Авраама[1]

> …после того как Бог сбросил вниз Уззу и Азаила, изгнав их из мест высшей святости, они грешили с дочерьми человеческими и совратили мир. Может показаться странным, что, будучи ангелами, они могли обитать на земле. Правда же, однако, состоит в том, что, когда они были изгнаны и сброшены вниз, небесный свет, до того питавший их, покинул их, и они претерпели изменение, опустившись на одну ступень бытия ниже из-за влияния воздуха этого мира. Подобным же образом и манна, спустившаяся ради сынов Израилевых в пустыне, изначально была небесной росой в самом потаенном месте, и ее свет излучался на все миры и на «яблоневые сады», и ангелы небесные питались ей, но, когда она приблизилась к земле, она материализовалась из-за влияния воздуха этого мира и утратила свое сияние, превратившись лишь в нечто подобное «кориандровому семени».
>
> *Зогар III, 208а*

Введение

В большей части Откровения Авраама представлено описание тайн, открытых Аврааму после его

1 Перевод с английского языка выполнен Ириной Колбутовой по публикации: A. Orlov. The Nourishment of Azazel // A. Orlov. Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism. Albany: SUNY, 2015. P. 75–102.

вознесения к Божьему Престолу. Во время этого вознесения Бог помогает патриарху через великого ангела Иаоила, служащего спутником Авраама в его опасном путешествии к вышним мирам. В обязанности Иаоила входит не просто сопровождать патриарха к обители Бога на небесах, но также приготовить мистика к вхождению в его новую небесную среду обитания. Соответственно, по мере восхождения к Божьему Присутствию Авраам претерпевает ряд инициаций и трансформаций, изменяющих его природу, чтобы он мог соответствовать эсхатологическому состоянию, подобающему для вышних реалий. Одно из самых удивительных превращений, происшедших с Авраамом, представлено в Отк. Авр., 13:4, где Иаоил говорит ему о том, что он будет наделен небесным облачением, снятым с прежнего небесного обитателя, ангела Азазеля. Этим обещанием нового небесного убранства для Авраама предвосхищается его переход в состояние вновь рожденного представителя небесного сообщества. Далее по ходу повествования выясняется, как мистик должен научиться воздерживаться от земной пищи и взамен питаться по-новому, в соответствии с небесным статусом. В Отк. Авр., 12:2–3 этот процесс представлен следующим образом:

> И я не ел хлеба и не пил воды, потому что пищей моей было видеть ангела, бывшего со мной, а питьем моим была его беседа со мной. И я пришел к славным горам Бога, к Хореву[2].

Этот отрывок, в котором излагаются детали поста патриарха, служащего для него инициацией в его небесное состояние, предваряется в Отк. Авр., 9:6 приказанием самого Бога, повелевающего мистику воздерживаться от еды и питья в течение сорока дней и ночей. Во время этого опыта

2 Кулик. Откровение Авраама… С. 242.

самоотречения герой веры узнает способ, которым он должен питаться во время своего путешествия, а именно не принимая пищу или воду, а созерцая великого ангела и слушая его слова. Ученые отмечали уникальность этого описания питания речью и ви́дением ангельского существа, обращая внимание, к примеру, на то, что «это описание ангела, представляющего собой своего рода пищу (что в других источниках относится только к свойствам *Шхины*), совершенно уникально и беспрецедентно»[3].

Этот же мотив небесной пищи появляется вновь позднее в главе 13, где говорится о том, как Авраам подготавливает животных для жертвоприношения, следуя указаниям Бога и Иаоила. В то время когда Авраам ожидает наступления времени вечернего жертвоприношения, «нечистая птица», падший ангел Азазель, внезапно снисходит на животных, приготовленных адептом в жертву Богу. В словах, произнесенных злоумышленником патриарху (а произнесены они были в апокрифе только однажды), вновь поднимается тема небесного пропитания, однако на этот раз мотив небесных яств окрашен в зловещие тона. Небесное создание, низвергнутое из своего вышнего ранга, предупреждает мистика об опасностях предстоящего ему небесного путешествия, указывая на отсутствие человеческой пищи «на священных высотах». В этом разговоре, как и ранее, тема пищи вновь помещается в контекст беседы с представителем небесного царства. Однако на этот раз мистик встречается в его лице с вражеской силой. В Отк. Авр., 13:2–6 говорится следующее:

> …нечистая птица слетела на тела животных, и я прогнал ее. И заговорила со мной нечистая птица, и сказала: «Что тебе, Аврам, на

3 D. Goodman. Do Angels Eat? JJS. 1986. N 37.2. P. 160–75 at 164.

> священных высотах, где не едят, не пьют и где нет пищи для человека? Ведь все это пожрется огнем и сожжет тебя. Оставь мужа, который с тобой, и беги, потому что когда взойдешь на высоту, тебя погубят». И когда я увидел говорящую птицу, я сказал ангелу: «Что это, господин мой?» И он сказал: «Это неправедность, это Азазель»[4].

В этом тексте, как и в приведенном выше отрывке из главы 11, обсуждается тема небесной пищи, и в нем легко уловить противопоставление схожих образов по смыслу. Вместо того чтобы быть питаемым путем созерцания и слушания небесного создания, человеческое существо может само стать, согласно Азазелю, «пищей» для небесных созданий, будучи обреченной быть «пожранной», как и жертвенные животные, небесным огнем. Соответственно, падший ангел, не веря в возможность для человека выжить в вышних обиталищах, предупреждает мистика о его неминуемой гибели в случае, если он осмелится пересечь предел, отделяющий дольний мир от небесных покоев.

Очевидно, что отрывки из 11-й и 13-й глав, в которых повествуется о небесной пище, выразительно противопоставлены друг другу по смыслу. Такое противопоставление, особенно образов Иаоила и Азазеля, соединенных с мотивами человеческой пищи, не ограничивается только рассказами, содержащимися в вышеупомянутых главах. К примеру, далее в апокрифе Бог показывает Аврааму видение, в котором падший ангел предлагает в пищу Адаму и Еве виноградную гроздь, взятую с Древа познания добра и зла. В этом эпизоде вражеская сила, подобно великому ангелу Иаоилу, изображается как духовное

---

4 Кулик. Откровение Авраама… С. 243.

создание, насыщающее людей. Но результаты двух насыщений не одинаковы. В то время как пища Иаоила, данная Аврааму через созерцание ангела и слушание его слов, приводит патриарха в ангелоподобное состояние, напоминающее райское состояние людей до грехопадения, еда, предлагаемая Азазелем, приводит к гибельным последствиям для первых людей, обрекая их на изгнание из райского жилища в Эдемском саду.

Такое противопоставление сходных мотивов насыщений посредством духовных существ с прямо противоположным результатом для адептов играет заметную роль в идейном и образном строе рассматриваемого славянского апокрифа. В этой главе мы попытаемся подробно проанализировать мотивы ангельской и демонической пищи, содержащиеся в Откровении Авраама, а также их связь с основными богословскими концепциями славянского апокрифа.

Происхождение мотива ангельской пищи

Как уже ранее отмечалось в нашем исследовании, тема духовной пищи мистика появляется в контексте приготовления Авраама к его восхождению к вышним мирам. Необходимо отметить, что мотив небесной пищи посредством созерцания и слушания ангела в нашем тексте совпадает с упоминанием о воздержании адепта от обычной человеческой еды. Такого рода прекращение обычных человеческих действий, вероятно, служит указанием на переход мистика в его новое онтологическое состояние, а именно на его превращение в ангелоподобное существо.

Согласно замечаниям исследователей, учение о том, что ангелы не могут питаться человеческой едой, может быть найдено уже в библейских

книгах[5]. Одним из ранних свидетельств этой традиции служит текст Книги Судей, в частности Суд., 13:14–16, где Ангел Господень открыто отвергает человеческую пищу, попросив вместо нее о всесожжении[6]. В другом месте, Суд., 6:19–21, подобная концепция также становится очевидной из слов ангела, попросившего Гедеона приготовить ему еду, но затем, вместо того чтобы ее съесть, поглотившего ее огнем[7].

Эти библейские свидетельства заставляют вспомнить о разговоре Авраама и Азазеля в 13-й главе Откровения Авраама, где падший ангел говорит патриарху об отсутствии человеческой пищи на священных высотах, в то же время предупреждая его об опасности самому оказаться пищей для ангелов, будучи сожженным вместе с принесенными в жертву животными.

В ранних иудейских текстах, не вошедших в библейский канон, также можно обнаружить мотив неприятия ангелами человеческой еды, например, в Завете Авраама, 4:9, где говорится о том, что

---

5 См.: Goodman. Do Angels Eat? P. 160–75.

6 Суд., 13:14–16: «Ангел Господень сказал Маною: пусть он остерегается всего, о чем я сказал жене; пусть не ест ничего, что производит виноградная лоза; пусть не пьет вина и сикера и не ест ничего нечистого и соблюдает все, что я приказал ей. И сказал Маной Ангелу Господню: позволь удержать тебя, пока мы изготовим для тебя козленка. Ангел Господень сказал Маною: хотя бы ты и удержал меня, но я не буду есть хлеба твоего; если же хочешь совершить всесожжение Господу, то вознеси его. Маной же не знал, что это Ангел Господень».

7 Суд., 6:19–21: «Гедеон пошел и приготовил козленка и опресноков из ефы муки; мясо положил в корзину, а похлебку влил в горшок и принес к Нему под дуб и предложил. И сказал ему Ангел Божий: возьми мясо и опресноки, и положи на сей камень, и вылей похлебку. Он так и сделал. Ангел Господень простер конец жезла, который был в руке его, прикоснулся к мясу и опреснокам; и вышел огонь из камня и поел мясо и опресноки; и Ангел Господень скрылся от глаз его».

архангел Михаил не способен вкушать человеческую пищу[8].

Более того, по утверждениям, содержащимся в некоторых иудейских источниках, несмотря на то что иногда может создаться впечатление, что ангелы принимают человеческую пищу, это впечатление не соответствует действительности. Одним из ранних подтверждений этой точки зрения на проблему ангельской пищи служит Книга Товита, в которой повествуется, что ангел Рафаил сначала принимает участие в человеческой трапезе, но затем сообщает главному герою, что это принятие земной пищи было всего лишь иллюзией[9]. Также и Филон Александрийский[10], и Иосиф Флавий[11] утверждают, что ангелы только делают вид, что вкушают земную пищу. Подобного рода свидетельства можно также обнаружить как в апокрифах[12], так и *таргумах*[13].

Кроме того, в иудейских апокрифах присутствует представление о том, что люди, достигшие ангелоподобного статуса, не могут принимать человеческую пищу. К примеру, во Второй книге Еноха, иудейском апокалиптическом сочинении, написанном в I веке н. э., ангелоподобный статус главного героя проявляется через его отказ принимать человеческую пищу. В 56-й главе этого сочинения

---

8 E. P. Sanders. Testament of Abraham // The Old Testament Pseudepigrapha. 2 vols. / Ed. J. H. Charlesworth. New York: Doubleday, 1983–1985. Vol. 1. P. 884.

9 Тов., 12:19: «Все дни я был видим вами; но я не ел и не пил, — только взорам вашим представлялось это».

10 См.: De Abrahamo, 1:118.

11 См.: Иудейские древности, 1:197.

12 См.: Завет Авраама, 6:4–5.

13 См.: *Таргум Онкелос* к Быт., 18:5–8; 19:1; *Таргум Неофити* к Быт., 18:8; *Таргум Псевдо-Ионафана* к Быт., 18:8. См. также *Берешит раба*, 48:14; *Ваикра раба*, 34:8; Вавилонский Талмуд, *Бава мециа*, 86б-87а.

содержится описание возвращения главного героя, седьмого патриарха Еноха, из его небесного путешествия. По возвращении патриарха его сын Мефусалом просит его разделить трапезу с близкими родственниками. В ответ на это приглашение патриарх вежливо отклоняет его, излагая сыну следующее обоснование своего отказа:

> Знай, чадо, что с тех пор как умастил меня Господь елеем славы Своей, и вострепетал я, не услаждает меня пища, и не хочется мне (ничего) из земных блюд[14].

В этом тексте Енох отказывается не просто от пищи, а от *земной* еды, намекая своему сыну, что он уже преобразился в небесное существо, насыщающееся иным способом. Следует также отметить, что в 56-й главе Второй книги Еноха проводится параллель между мотивом отказа от земной пищи и мотивом помазания Еноха елеем Божьей Славы. Это многозначительное сопоставление темы отказа от участия в человеческой трапезе и ангельского помазания, возможно, служит важным указанием на тот способ, которым ангелы насыщаются в Небесном царстве. Нам необходимо более пристально рассмотреть сцену помазания Еноха в 22-й главе Второй книги Еноха.

Во 2 Енох, 22:9 представлен архангел Михаил, снимающий земные одежды Еноха и умащающий его благим елеем. В тексте говорится, что «вид этого елея был ярче света великого, и умащение им — словно росой благой, и благоухание его подобно мирре, и лучи, от него исходящие, — как лучи солнечные»[15]. Умащение елеем приводит к тому, что

---

14 Л. Навтанович. Книга Еноха // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева; в 20 т.; СПб., 1999. Т. 3. С. 226–227.

15 Там же. Т. 3. С. 215.

патриарх вместо своих одежд из кожи обретает светоносные одеяния бессмертного ангелоподобного существа. Следует отметить, что в этом сочинении помазание елеем Славы, который также идентифицируется с райской росой, превращает земное существо в небесное создание, которого больше не услаждает земная пища.

Мотив райской росы присутствует и в другом раннем иудейском апокрифе, повествующем о небесной пище, а именно в Апокрифе об Иосифе и Асенет, 16:14, где говорится о том, что ангельская пища создана из росы Божьего рая:

> Так как сот этот — дух жизни, и сделан он пчелами рая радости из росы роз жизни, что в раю Божием. И все ангелы Божии едят от этого сота, и все избранные Бога, и все сыны Всевышнего, ибо это сот жизни, и всякий, кто ест от него, не умрет вовеки[16].

Исследователями уже отмечалось, что медовый сот, который дочь Пентефрея принимает из рук ангела, напоминает манну, небесную пищу, некогда посланную с небес[17] ради сынов Израилевых в пустыне. Также следует заметить, что в Иос. Асен., 15, как и во 2 Енох, 56, мотив насыщения мистика совпадает с помазанием, когда мед идентифицируется с «елеем нетления»[18]. Подобно тому

16 Н. В. Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». // Мировое древо. Arbor Mundi. 2010. N 17. С. 114.

17 Пс., 77:23–5: «Он повелел облакам свыше и отверз двери неба, и одождил на них манну в пищу, и хлеб небесный дал им. Хлеб ангельский ел человек; послал Он им пищу до сытости».

18 Иос. Асен. 15:5: «Се будешь отныне ты заново обновлена, заново вылеплена, заново оживотворена, и будешь есть благословенный хлеб жизни, и пить благословенную чашу бессмертия, и помазываться благословенным помазанием нетления». Брагинская et al., «Иосиф и Асенет». С. 111–112.

как это произошло с Енохом, помазание Асенет также дарует ей бессмертие[19].

Схожие предания, обнаруживаемые во Второй книге Еноха и в Апокрифе об Иосифе и Асенет, представляют собой важный материал, позволяющий понять, как на самом деле ангелы «питаются» на небесах. Зачастую предполагается, что они поддерживаемы путем созерцания Божественной Славы, однако не следует исключать и других способов, о которых могут поведать нам различные иудейские источники. Можно предположить, что небесные создания во время их умащения Божественным светом принимают пищу не только глазами, но и всеми своими ангельскими телами, на что может указывать рассказ об умащении патриарха во Второй книге Еноха. В тексте 2 Енох, 22 прямо указано на источник преображения патриарха, а именно свет, исходящий из сияющего Образа Божьего, который в этом сочинении называется Божественным Ликом. Во Второй книге Еноха также говорится о том, что свет, изливающийся от Божественного Лица, приводит к радикальным переменам в облике Еноха: облекаясь Божественным светом, его тело претерпевает необратимые изменения. Светоносное тело заново рожденного представителя небесного сообщества в буквальном смысле «напитывается» светом Божественного Облика. Это умащение ангельских тел сиянием Божественного Присутствия, Его *Шхины*, может быть рассмотрено в качестве одного из примеров ангельского питания. В более

Иос. Асен., 8:5: «Не подобает мужу благочестивому, кто устами своими благословляет Бога Живого и ест благословенный хлеб жизни, и пьет благословенную чашу бессмертия, и помазывается благословенным помазанием…» Брагинская et al., «Иосиф и Асенет». С. 98.

19 О сходстве помазаний в обоих текстах см.: R. Nir. Joseph and Aseneth: A Christian Book. HBM, 42. Sheffield: Phoenix Press, 2012. P. 134–35.

поздних раввинистических источниках, возможно, также подтверждается такого рода насыщающая функция божественного сияния. Так, в *Бемидбар раба*, 21:16 говорится следующее:

> …Ты можешь найти ответ по аналогии с ангелами-служителями, о которых он говорит, служители Его — огонь пылающий (Пс., 103:4). Откуда они получают питание? Р. Иудан, от имени р. Исаака, сказал: из сияния *Шхины* получают они свое питание; как сказано: В светлом взоре царя — жизнь (Прит., 16:15)[20].

В этом тексте огненная природа ангельских тел сопоставляется с сиянием Божественной *Шхины*. Сходное предание может быть найдено и в *Псикта де-рав Кагана*:

> Служители Его — огонь пылающий. А каким способом питается их огонь? Огнеподобным сиянием Божьего Присутствия, ибо написано: В светлом взоре Царя — жизнь (Прит., 16:15)[21].

И в этом источнике также упоминаются ангелы, насыщаемые сиянием Божьего Образа, который, как и во Второй книге Еноха, представлен Божественным Присутствием, иначе говоря, Лицом Божьим.

В то время как люди, перенесенные в вышние миры, учатся тому, как принимать пищу новым, небесным способом, созданиям, изгнанным из небесной области, приходится выживать по-другому, а именно обучаясь принятию земной пищи. В этом отношении интересно отметить, что уже в тексте, служащем своего рода архетипом для подобного рода

---

20 Midrash Rabbah / Eds. H. Freedman and M. Simon;10 vols. London: Soncino, 1961. Vol. 6. P. 844.

21 *Псикта де-рав Кагана*, 6.1. О сходном предании см.: *Псикта рабати*, 16.2.

трансформаций, а именно в библейском рассказе о грехопадении (Быт., 3), присутствует указание на перемену в способе питания как для обоих человеческих существ, так и для Змия. К примеру, в Быт., 3:17–18 Бог обращается к Адаму со следующими словами: «со скорбию будешь питаться от нее во все дни жизни твоей. Терние и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травою»[22].

Тема новой пищи Адама и Евы после грехопадения также находит свое отражение в Книгах Адама и Евы, где говорится о перемене в способе питания первых людей после их выдворения из Эдемского сада. Там упоминается голод, который Адам и Ева испытали после их изгнания на землю[23]. Причиной их голода было не отсутствие пищи на земле, а, скорее, то, что они привыкли к иной, небесной пище во время их пребывания в раю. В этой связи важно отметить, что в армянской, грузинской и латинской версиях Книг Адама и Евы особо подчеркивается различие между двумя типами пищи: ангельской[24], которую Адам и Ева ели в раю, и пищей, находящейся перед ними на земле[25]. Ключевым моментом

22 Ср. также: Быт., 3:14: «И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоем и будешь есть прах во все дни жизни твоей».

23 О мотиве голода в Книгах Адама и Евы см.: G. Anderson. The Penitence Narrative in the Life of Adam and Eve // Literature on Adam and Eve. Collected Essays / Eds. G. Anderson, M. Stone, J. Tromp. SVTP, 15. Leiden: Brill, 2000. P. 6 ff.

24 Об ангельской пище см. также: Пс., 77:23–25: «Он повелел облакам свыше и отверз двери неба, и одождил на них манну в пищу, и хлеб небесный дал им. Хлеб ангельский ел человек; послал Он им пищу до сытости». Прем., 16:20: «Вместо того народ Твой Ты питал пищею ангельскою и послал им, нетрудящимся, с неба готовый хлеб, имевший всякую приятность по вкусу каждого».

25 Anderson and Stone. A Synopsis of the Books of Adam and Eve… 3E.

этих версий Книг Адама и Евы служит подчеркивание в них того обстоятельства, что *земная* пища непригодна для тех, кто только что вернулся из небесного царства. Как утверждается в Книгах Адама и Евы, «[Адам и Ева] не нашли пищи, подобной той, которой они насыщались в саду». В частности, в речи Евы в Книгах Адама и Евы, 4:2 вновь подчеркивается различие между земной и небесной пищей и о земной пище говорится как о еде для зверей[26].

Следует отметить, что в Книгах Адама и Евы можно обнаружить также мотив помазания елеем Древа жизни, символа, противопоставленного печально известному Древу познания добра и зла, от которого первые люди вкусили запретный плод, что стало причиной их гибели. Так, в Книгах Адама и Евы рассказывается о путешествии Евы и Сифа к Эдемскому саду, куда они направляются в поисках елея, чтобы умастить им умирающего Адама. В этих источниках, как и во Второй книге Еноха и в Апокрифе об Иосифе и Асенет, елей, добытый от Древа жизни, возможно, следует понимать как эсхатологическую субстанцию для трансформации человечества, которая должна вернуть людей в их изначальное состояние до грехопадения. Тем не менее Адаму было отказано в умащении: архангел Михаил говорит Еве и Сифу, что елей понадобится для эсхатологического возрождения человечества.

Моисеевы истоки ангельского питания Авраама

После краткого обзора источников, свидетельствующих о концепции небесной пищи, пришло время вернуться к Откровению Авраама или, скорее,

26 Ibid… 5E.

к более подробному обсуждению специфического вопроса, возникающего в связи с присутствием этой темы в славянском апокрифе, а именно: из какой группы ранних иудейских преданий, связанных с небесной пищей, черпали вдохновение наши авторы? К примеру, стоит вспомнить, что некоторые из этих традиций, особенно те, что можно обнаружить в Завете Авраама, прямо связаны с патриархом и его близкими родственниками путем переосмысления библейского рассказа о совместной трапезе Авраама с ангелами.

И все же, несмотря на то что некоторые вышеупомянутые апокрифические интерпретации ангельской пищи связаны с историей Авраама, традиция духовного насыщения, стоящая за Откровением Авраама, по-видимому, берет свое начало из другой группы преданий о небесном пропитании, а именно из повествований о Моисее, другом выдающемся мистике иудейской традиции, который получил Божественное откровение на горе Синайской.

Поддержание жизнедеятельности Моисея на горе Синай в качестве отдельной темы получило беспрецедентное количество толкований в поздней иудейской традиции: эти толкования можно обнаружить в бесчисленных раввинистических свидетельствах. Например, в *Шмот раба*, 47:7 сообщается, что во время получения Торы от Бога на горе Синай Моисей питался видением светоносного Божьего Образа:

> Во благо себе постился Моисей в течение ста двадцати дней, чтобы он мог получить Тору; а откуда Моисей получал питание? От сияния *Шхины*, ибо сказано: Ты живишь все сие (Неем. 9:6)[27].

[27] Freedman and Simon. Midrash Rabbah… 3.542. О питании Моисея сиянием *Шхины* см.: I. Chernus. Mysticism in Rabbinic

В этом *мидраше*, как и в Откровении Авраама, питание мистика Небесным Образом совпадает с его воздержанием от человеческой еды. В *Шмот раба*, 47:5 небесное питание Моисея даже сравнивается с принятием пищи ангельскими существами, поддерживающими небесный Престол, т. е. *хайот*:

> …Он не ел хлеба, не пил воды, то есть той, что в этом мире; но в Веке грядущем он будет есть хлеб Торы и пить ее воды. Вот почему он не ел ни хлеба и т. д. Откуда он получал питание? Из сияния Божьего Присутствия. А чтобы это не казалось столь удивительным, вспомни, что *хайот*, на которых покоится Божий Престол, также питаются сиянием *Шхины*[28].

В этом отрывке говорится о том, что ангелы, на которых восседает Божество, питаются присутствием Образа Бога, воздвигнутого на Меркаве. Таким образом, здесь проводится связь между сверхъестественным питанием великого пророка и его ангельским состоянием. Более того, в другом месте в *Шмот раба*, 47:5 эта связь проявлена еще более наглядно, через утверждение о том, что сверхъестественное питание пророка выстроено по подобию состояния, в котором пребывают обитатели Небесного царства[29].

Ранее уже отмечалось, что в иудейском предании ангельская пища часто служила эсхатологическим признаком, свидетельствующим о переходе мистика в изначальное состояние человечества, существовавшее до грехопадения первых людей. В раввинистических источниках также часто присутствуют интерпретации небесной пищи не только

Judaism: Studies in the History of Midrash. SJ, 11. Berlin: de Gruyter, 1982. P. 74–87.

28 Freedman and Simon. Midrash Rabbah… 3.54–541.

29 См.: Ibid. P. 3.539.

как обычного средства поддержания жизненных сил ангельских существ[30], но также как и способа насыщения людей до грехопадения и в их эсхатологическом состоянии[31]. Так, в Вавилонском Талмуде, *Брахот*, 17а говорится:

> Любимыми словами Рава были: [Будущий мир не похож на этот мир.] В Будущем мире не будет ни еды, ни питья, ни размножения, ни работы, ни ревности, ни ненависти, ни соперничества, но праведники воссядут с их коронами на головах на пиршестве, питаясь сиянием Божьего присутствия, как сказано: И они видели Бога, и ели, и пили[32].

Вполне возможно, что эти свидетельства представляют собой не просто поздние раввинистические измышления, а восходят своими корнями к очень древней моисеевской традиции, предшествующей Откровению Авраама. Рассказ о необычном способе питания Авраама, присутствующий в славянском апокрифе, по-видимому, свидетельствует об этих древних традициях, связанных с историей Моисея, питавшегося *Шхиной*, так как в славянском апокрифе тема питания Авраама Иаоилом обнаруживается в контексте явно различимых указаний на историю Моисея. Отголоски этих мотивов в описаниях небесного питания в Откровении Авраама отмечали и другие исследователи, предполагая, что авторы славянского апокрифа, возможно, основывались на подобного рода традиции. Дэвид Гэлперин, например, размышляя о концепции небесной пищи, нашедшей свое отражение в Откровении Авраама, высказал предположение, что, подобно Аврааму, Моисей также обнаружил,

---

30 См.: *Берешит раба*, 2:2 и *Шмот раба*, 32:4.

31 См.: *Зогар II*, 63а.

32 Epstein. The Babylonian Talmud. *Berachot*… 17a.

что Божественное Присутствие — само по себе пища, поэтому в Книге Исхода, 24:11 говорится о том, что Моисей и бывшие с ним видели Бога, и ели, и пили. Это означает, согласно объяснению одного рабби, что видение Бога было для них пищей и питьем, ведь в Писании также говорится, что «в светлом взоре Царя — жизнь». …Мы можем предположить, что автор Откровения Авраама, возможно, имел в виду такого рода *мидраши*, когда он писал, что «пищей [моей] было видеть ангела, бывшего со мной, а питьем моим была его беседа со мной»[33].

Становится очевидным, что предание, повествующее о небесном питании Моисея, первично по сравнению с развитием этой концепции в истории Авраама, так как этот мотив имеет глубокие корни в библейских источниках и распространен также в текстах, не входящих в библейский канон, где говорится о Моисее. Так, к примеру, уже в Книге Исхода, 24:11 говорится, что Моисей и его спутники «видели Бога, и ели, и пили». Этот способ питания не имеет ничего общего с земным, так как во Второзаконии, 9:9 и 9:18 утверждается, что пророк не ел хлеба и не пил воды. Более того, сорокадневное испытание пророка, когда он насыщался ангельской пищей, сопоставляется ранними иудейскими интерпретаторами с другим свидетельством о сверхъестественном способе питания, а именно с историей сорокалетнего блуждания сынов Израилевых по египетской пустыне, в течение которого народ Божий насыщался ангельской пищей, то есть манной. В версии Псалма 77(78):25, отраженного в Септуагинте, эта связь представлена явно, так как в нем манна пустыни отождествляется с ангельским

33 Halperin. The Faces of the Chariot: Early Jewish Response to Ezekiel's Vision. TSAJ, 16. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1988. P. 111.

хлебом[34]. Кроме того, в Премудрости Соломона, 16:20 также засвидетельствована подобного рода связь. В Библейских древностях Псевдо-Филона Моисей сам говорит сынам Израилевым, что они ели ангельский хлеб на протяжении сорока лет[35]. В более поздних раввинистических источниках манна также воспринимается как пища ангелов[36].

Представление о том, что Моисей питался ви́дением Божьего Образа, восходит к очень древней мифологической концепции. Уже в тексте, излагающем историю первых людей в Книге Бытия, которая и легла в основу всей дальнейшей традиции, их вкушение плодов с Древа познания добра и зла сопоставлено с мотивом открывания их глаз[37]. Исследователи отмечали[38], что в сочинении Филона Александрийского «Вопросы и Ответы на Книгу Исхода» также очевидно прослеживается знакомство со зрительной природой небесного питания Моисея, когда Филон называет видение Бога пищей для душ. Так, в «Вопросах и Ответах на Книгу Исхода» Моисей представлен претерпевающим мистический опыт ви́дения следующим образом:

> Что означают слова «они явились в месте Бога и ели, и пили?» Достигнув Лица Отца, они прекращают свое пребывание в любом месте,

34 См.: Goodman. Do Angels Eat? P. 161.

35 Библ. Древ., 19:5.

36 См.: Вавилонский Талмуд, *Йома*, 75б.

37 См.: Быт., 3:6–7: «И увидела жена, что дерево хорошо для пищи и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания».

38 A. Lieber. I Set a Table before You: The Jewish Eschatological Character of Aseneth’s Conversion Meal. JSP. 2004. N 14. P. 69–70.

> предназначенном для смертных, так все такие места мирские и оскверненные, они же перемещаются в святое и божественное место и пребывают там в соответствующем ему состоянии, и называется это место иным именем, а именно логосом. Пребывая в этом месте, с помощью распорядителя, они видят Господа возвышенным и чистым способом, недремлющим мысленным взором созерцая Бога. И это видение — пища душ, а истинное участие в этой трапезе — основание вечной жизни. По этой причине и сказано: «они ели и пили», ибо те, кто поистине страждут и жаждут, не преминут увидеть Бога, когда Он становится ясно видимым, и подобно тем, кто голодал и нашел пищу в изобилии, они насыщаются в своем великом желании видеть Бога[39].

Андреа Либер высказывает предположение, что в этом тексте Филон, представляя встречу Моисея с Богом на горе Синай, переосмыслил это событие таким образом, что «видение Божьего Присутствия насыщает пророка, подобно ритуальной пище»[40]. Далее Либер отмечает, что

> на Филона, по-видимому, оказала влияние традиция интерпретации этого события, засвидетельствованная также в раввинистических, патристических и апокрифических источниках, согласно которой на небесах нет никакой «пищи»; у ангельских существ нет необходимости в питании, в отличие от людей, но при этом их «тела» тем не менее насыщаются божественными средствами пропитания[41].

39 R. Marcus. Philo, Questions and Answers on Exodus. Cambridge/London: Harvard University Press/Heinemann, 1949. P. 81–82.

40 Lieber. I Set a Table before You. P. 70.

41 Ibid. P. 70.

Вероятнее всего, что подобно поздним раввинистическим свидетельствам в Откровении Авраама также нашли свое отражение мотивы, связанные с историей Моисея, на что указывает множество вполне определенных ссылок на знакомые детали этой истории, упомянутые в славянском апокрифе, в том числе сорокадневный пост Авраама и его восхождение на гору, именуемую Хорив. Исследователи ранее уже убедительно доказали, до какой степени основополагающую роль играет традиция, связанная с Моисеем, для авторов Откровения Авраама, сочинения, в котором множество эпизодов путешествия патриарха воспроизводят этапы мистического пути сына Амрама[42].

В этом отношении следует отметить, что влияние подобного рода мотивов, связанных с историей Моисея, особенно сильно ощущается как непосредственно в тех фрагментах текста, где говорится о небесном питании Авраама, так и в контексте, в который они помещены. Так, в предложении, следующем прямо за текстом, в котором обсуждается тема духовной пищи (Отк. Авр., 12:3), говорится о том, как адепт и сопровождавший его ангел прибывают к Хориву, горе, где Моисей получил свое откровение. Текст говорит об этом так: «И я не ел хлеба и не пил воды, потому что пищей моей было видеть ангела, бывшего со мной, а питьем моим была его беседа со мной. И я пришел к славным горам Бога, к Хореву»[43].

Также важно отметить, что как в традиции, связанной с именем Моисея, так и в Откровении Авраама можно обнаружить темы еды и питья. Дэвид

---

42 Rubinkiewicz. L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave… P. 58–60; Himmelfarb. Ascent to Heaven… P. 62. Calvert. Abraham Traditions in Middle Jewish Literature… P. 274; Harlow. Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham. P. 312.

43 Кулик. Откровение Авраама… С. 242.

Гэлперин высказал предположение, что подобного рода предание, возможно, основывается на Исх., 24:11, где говорится о Моисее и его спутниках, что они «видели Бога, и ели, и пили»[44].

В историях как Моисея, так и Авраама упоминается сорокадневное воздержание от человеческой пищи, и в течение этого периода времени происходит процесс принятия адептом небесной пищи. И вновь стоит подчеркнуть, что такие совпадения указывают на то, что концепция небесного питания Авраама, нашедшая свое отражение в славянском апокрифе, основывается на подобного же рода темах и мотивах, присутствующих в преданиях о Моисее.

Огненная пища

В поздних раввинистических источниках, свидетельствующих об ангельском способе питания Моисея, довольно часто можно обнаружить упоминания о светоносном Образе Божьем, необыкновенном источнике поддержания жизни пророка на горе Синай, что в свою очередь указывает на важность антропоморфного учения в контексте истории Моисея. Уже в Книге Исхода общение пророка с Богом на Синае представлено как один из основополагающих связующих элементов, скрепляющих библейские антропоморфные учения, в изложении которых можно найти не только развитую терминологию, относящуюся к понятию *Кавода*, но также и описание Лика Божьего — *Паним* — еще одного основополагающего понятия антропоморфных учений.

Однако в Откровении Авраама, где традиции интерпретации Божественного Образа были переосмыслены в свете конкурирующего учения о Божественном Гласе, мотив питания Божественным

44 D. Halperin. Faces of the Chariot… P. 111.

Образом был также переосмыслен в новом, полемическом ключе. Исследователи ранее высказывали предположение, что одним из таких полемических осмыслений служит история Варисата (Бар-Эшата[45]), печально известного идола отца Авраама, погибающего в пламени во время приготовления обеда для Фарры. В Отк. Авр., 5:5–10 юный герой веры рассказывает эту историю следующими словами:

> Я положил щепки в очаг, чтобы приготовить отцу обед… А вернувшись, обнаружил, что Бар-Эшат упал навзничь: ноги его объяты огнем и жарко горят. Я засмеялся про себя и сказал: «Воистину, Бар-Эшат, умеешь ты разжигать огонь и варить обед!» И пока я говорил про себя, он постепенно сгорел и превратился в пепел[46].

В другом моем исследовании я высказывал предположение, что история Варисата свидетельствует о полемике с учением о Божественном Теле. В самом описании Варисата можно различить попытки деконструкции легко узнаваемых понятий, используемых в учении об антропоморфном Божественном Образе, который часто связывается в иудейских и христианских источниках с символикой огненного пламени, охватывающего нижнюю часть Божественного Тела[47]. В данном случае важно

---

45 *Арам.* «огненный». Буквальный перевод — «сын огня». Об этом см.: Kulik. Retroverting Slavonic Pseudepigrapha… P. 63.

46 Кулик. Откровение Авраама… С. 239.

47 Ср.: Иез., 1:27: «И видел я как бы пылающий металл, как бы вид огня внутри него вокруг; от вида чресл его и выше и от вида чресл его и ниже я видел как бы некий огонь, и сияние было вокруг него»; Иез., 8:2: «И увидел я: и вот подобие [мужа], как бы огненное, и от чресл его и ниже — огонь, и от чресл его и выше — как бы сияние, как бы свет пламени». См. также Отк., 1:15 «…и ноги Его подобны халколивану, как раскаленные в печи, и голос Его, как шум вод многих…»

также отметить, что рассказ о гибели идола в огне в Откровении Авраама связан с мотивом принятия пищи. Более того, в славянском апокалипсисе можно уловить несколько различных интерпретаций мотива духовного «насыщения» антропоморфными образами, в которых одни способы «насыщения» воспринимаются как истинные, в то время как другие понимаются как идолопоклоннические.

Так, ложное антропоморфное изображение Божества, представленное идолом Варисатом, служащим инструментом в процессе приготовления пищи для идолопоклонника Фарры, противопоставлено в нашем тексте ангельскому существу, воплощающему Имя Бога и становящемуся истинным источником питания для мистика.

Полемика, направленная против традиций, связанных с концепцией Божественного Тела, в нашем апокрифе, по-видимому, разворачивается в контексте диалектического смешения мотивов воздвижения и низвержения образов Божества. Как упоминалось ранее, антропоморфное тело идола Фарры претерпевает испытания огнем и погибает. По мере развития повествования Авраам также проходит череду огненных испытаний, грозящих ему неминуемой гибелью. И все же в отличие от Варисата Авраам выходит победителем из этих испытаний и остается живым в небесной печи. В то время как идол становится средством пропитания, патриарх избегает такой участи. Сопоставление Варисата и Авраама вовсе не искусственно надуманное: вышеупомянутая речь Азазеля в главе 13, где падший ангел предупреждает патриарха о том, что он во время небесного путешествия погибнет в небесном огне, превратившись в небесную пищу, ясно указывает на связь этих персонажей.

В этом отношении интересно отметить, что в поздних раввинистических источниках, в которых упоминается испытание Моисея на горе Синай,

мотив духовной пищи часто связывается с гибелью мистика в небесном огне путем противопоставления истории питания пророка сиянием *Шхины* и истории гибели Надава и Авиуда, сыновей Аарона, о которых сообщается, что они погибли в огне Святая святых. Так, в *Ваикра раба*, 20:10, в контексте обсуждения таинственной смерти двух сыновей Аарона приводится следующее предание:

> Р. Йошуа из Сикнина от имени Р. Леви заметил: Моисей не питал свои глаза *Шхиной* и извлек пользу из *Шхины*.… Надав и Авиуд, однако, питали свои глаза *Шхиной* и не извлекли пользы из нее, как это можно заключить из следующих слов: И умерли Надав и Авиуд пред лицем Господним[48].

В *Шмот раба*, 3:1 также сохранилось свидетельство об этой традиции:

> Р. Гошая Старший сказал: Моисей поступил правильно, покрыв свое лицо, ибо Бог сказал ему: Если ты выкажешь уважение и покроешь свое лицо, когда Я явлюсь тебе, заверяю тебя, что ты будешь рядом со Мной на горе сорок дней и сорок ночей. Ты не будешь ни есть, ни пить, но будешь услаждаться сиянием *Шхины*, как сказано: и Моисей не знал, что лицо его стало сиять лучами (Исх., 34:29). Но Надав и Авиуд не покрыли своих голов и питали свои глаза сиянием *Шхины*, как сказано: и Он не простер руки Своей на избранных из сынов Израилевых; и они видели Бога, и ели, и пили (Исх., 24:11). Не обрекли ли они себя [на смерть] за то, что они сделали?[49]

В этих раввинистических текстах внимание вновь привлечено к тому способу, которым

---

48 Freedman and Simon. *Midrash Rabbah*… 4.261–2.

49 Ibid. 3.59.

обитатели небес питаются сиянием Божественного Образа. Мы уже коснулись этого вопроса ранее, анализируя 56-ю главу Второй книги Еноха, в которой говорится о том, что ангелоподобное тело седьмого патриарха «напиталось» сиянием Божественного Лика. Раввинистические рассуждения о гибели Надава и Авиуда в пламени, поставленные в контекст истории о сверхъестественном питании Моисея, возможно, также имеют отношение к вопросу о небесной пище: именно из-за земной природы тел сыновей Аарона, в отличие от преображенных тел Моисея и Еноха, Надав и Авиуд не выдержали небесного света и были уничтожены его губительным сиянием.

Раввинистические истолкования гибели Надава и Авиуда в огне также напоминают об эпизоде с Варисатом, отраженном в нашем апокрифе, где идол погибает в пламени, и об испытании самого Авраама, которому предстоит преодолеть несколько опасных огненных преддверий на его пути в небесную Святая святых. Из этого можно заключить, что, возможно, огненные испытания патриарха на его пути к Божественному Присутствию каким-то образом также относятся к его сверхъестественному насыщению. В ряде иудейских мистических и апокалиптических текстов часто можно обнаружить описание купания сонмов ангелов в огненных реках[50]. Так, в Книге пророка Даниила, 7:10 присутствует описание огненного потока, истекающего из места Божьего Присутствия. Образы небесных огненных рек также встречаются в Песнях субботнего жертвоприношения (Песня 10, 4Q405 15ii–16 2)[51].

---

50 Об огненных реках см.: Davila. Hekhalot Literature in Translation… P. 79. См. также: Вавилонский Талмуд, *Хагига*, 14а; *Шмот раба*, 15:6; *Эйха раба*, 3:8; 3 Енох, 36:1–2, 40:1–4, *Зогар I*, 201а, *II*, 252б.

51 См.: J. R. Davila. Liturgical Works. ECDSS. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. P. 139–140.

В *Гейхалот Зутарти* (Синопсис §390) в этих огненных небесных реках омываются ангелы:

> Одна *хая* поднимается над серафимами и нисходит на скинию юноши, чье имя — Метатрон, и говорит гласом великим, гласом абсолютного безмолвия… Внезапно все ангелы замолкают. Стражи и святые затихают. В молчании они вовлекаются в огненную реку[52].

В *Сефер Хакома*, 155–164 также засвидетельствована подобная традиция:

> И ангелы, бывшие с ним, приходят и окружают Престол Славы. Они становятся по одну сторону, а (небесные) создания — по другую сторону, и *Шхина* находится на Престоле Славы посередине. И одно создание восстает над серафимами и опускается на скинию юноши, чье имя — Метатрон, и говорит гласом великим, тончайшим гласом безмолвия: «Престол Славы блистает!» Тотчас ангелы умолкают, а стражи и святые затихают. Они спешат, устремившись к огненной реке[53].

В некоторых раввинистических источниках ангелы представлены купающимися в огненных реках после их путешествий к нижним сферам бытия, ради очищения и восстановления своих небесных образов[54]. Возможно, эти загадочные ритуалы купания в огненных реках, изливающихся от Божьего Престола, также имеют отношение к церемониям насыщения обитателей небесных сфер.

Ранее исследователи высказывали предположение о том, что символизм божественного горнила

52 Schäfer et al. Synopse… P. 164.

53 M. Cohen. The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions. TSAJ, 9. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1985. P. 162–4.

54 Davila. Hekhalot Literature in Translation… P. 101.

нашел свое специфическое отражение в дуалистическом контексте Откровения Авраама, что парадоксальным образом проявляется в образе печи Азазеля[55].

В тексте апокрифа неоднократно упоминается огненная природа небесного обиталища. Более того, следует подчеркнуть, что путешествие Авраама к небесному царству описывается как вхождение в огненную стихию.

Помимо этого и вражье царство представлено с использованием подобного рода образов. Так, в речи Иаоила в 14-й главе, где ангел раскрывает тайну истинного места главного врага человечества, обиталище предводителя демонов охарактеризовано как печь земли. Сам же Азазель назван «горящим углем», или «головней» этого горнила преисподней.

Образ внеземного горнила в славянском апокрифе тесно связан с концепциями духовного питания, напоминая нам об уже знакомых мотивах, отраженных ранее в Отк. Авр., 13:36. Предупреждение Азазеля о том, что патриарх может стать «пищей» для небесных существ и погибнуть в вышнем обиталище, парадоксальным образом находит отклик далее в этом сочинении, когда сам Бог предназначает некоторых людей в «пищу» для других существ, на этот раз демонических, предавая грешников «адскому огню». Так, в Отк. Авр., 31:3–5 говорится следующее:

> Ведь Я предназначил их в пищу адскому огню и к непрестанному парению в пространстве подземных бездн, чтобы быть наполнением утробы червей. Увидят их праведники, избравшие волю Мою и соблюдавшие заповеди Мои, и будут радоваться гибели покинутых. А те, кто следовал идолам и убийствам своим, будут тлеть

55 Orlov. Dark Mirrors… P. 18–19.

> в утробе Злого, в чреве Азазеля, палимые огнем языка его[56].

Интересно отметить, что в этом тексте огонь языка Азазеля идентифицируется с адским огнем, то есть с той самой реальностью, в которой будут уничтожены грешники. В контексте славянского апокрифа с его концепцией Божественного Гласа, являющего себя из пламенной стихии, упоминание огненного языка Азазеля, по-видимому, совсем не случайно. Огненная теофания недруга, как и Богоявление, здесь тоже связана с аудиальным аспектом откровения.

Преображение небесной пищей

Исследователи уже прежде отмечали особый сотериологический аспект мотива духовной пищи[57]. Благодаря питанию сиянием *Шхины* великие патриархи и пророки как бы предвосхищают будущее эсхатологическое состояние человечества, когда земные существа вновь будут питаться, подобно ангелам, Божьим Присутствием. В данном случае важно отметить, что как в истории Моисея, так и в Откровении Авраама небесное питание имеет место во время аскетического подвига мистиков, а именно во время их сорокадневного поста. Так, в Отк. Авр., 9:6 Бог повелевает мистику, что он должен сорок дней воздерживаться как от всякой пищи, приготовленной на огне, так и от вина и умащения. Как отмечалось ранее, воздержание патриарха от земной еды воспроизводит здесь библейский пост сына Амрама.

Подобного рода мотивы, свидетельствующие о развитии концепции небесной пищи в контексте

56 Кулик. Откровение Авраама… С. 251.

57 См.: Chernus. Mysticism in Rabbinic Judaism… P. 74–75.

аскетической традиции, обнаруживаются и в другом иудейском апокрифическом источнике, Апокрифе об Иосифе и Асенет. Подобно Моисею и Аврааму, главная героиня этой повести, египетская девушка, постится, прежде чем принять пищу от ангельского существа[58].

Истории небесной инициации Авраама и Асенет, как мы убедились ранее, удивительно похожи друг на друга. Как в Откровении Авраама, так и в Апокрифе об Иосифе и Асенет присутствует парадоксальное смешение визуальной и аудиальной концепций откровения Бога в рассказах о том, как главные герои принимают небесную пищу. Подобного рода смешение особенно очевидно в описании характерных черт главных ангельских персонажей в обоих повествованиях, а именно в их роли небесных проводников, отвечающих за инициацию мистиков. Ученые уже отмечали аудиальный аспект, присутствующий в описании Иаоила, главного символического представителя идеологии Божьего Гласа в Откровении Авраама, ибо в славянском апокрифе этот ангельский посредник охарактеризован как носитель «неизрекомаго Имени Моего»[59]. Кроме того, помимо роли ангела как небесного проводника его характерное имя, Иаоил, само по себе недвусмысленно указывает на то, что этот ангел воплощает Божье Имя, так что Авраам не просто питается видением Бога и слушанием ангельского существа, но по сути насыщается самой манифестацией Божьего Имени.

58 Иос. Асен., 10:1: «И хлеба она не ела и воды не пила». Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 100; Иос. Асен., 10:17: «И так делала Асенет семь дней и хлеба не ела и воды не пила все эти семь дней покаяния своего». Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 101.

59 Rubinkiewicz. L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave… P. 128; Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham… P. 58.

Подобным образом, как и в апокрифе, связанном с именем Авраама, в Апокрифе об Иосифе и Асенет представлен тайнозритель, принимающий пищу от Ангела Имени. Аудиальные качества небесного наставника Асенет уже отмечались прежде исследователями. Так, Росс Крэмер высказала предположение, что «образ ангельского двойника Иосифа… возможно, тесно связан, если не вообще идентифицируется, с Ангелом, несущим Имя Божье»[60]. При этом, хотя и оба ангельских существа, по-видимому, имеют отношение к аудиальному богословию, в обоих рассматриваемых источниках в некоторой степени присутствует и визуальная парадигма Божьего откровения, поскольку оба ангельских «подателя пищи» представлены как антропоморфные воплощения Божьего Имени.

Аудиальный аспект Божественного откровения проявляется также в том факте, что сверхъестественная пища приходит из *уст* ангелов. В Откровении Авраама патриарх получает необычную пищу из уст Иаоила, когда речь великого ангела служит, помимо прочего, питьем для Авраама. Подобный же аудиальный аспект присутствует и в Апокрифе об Иосифе и Асенет, что особенно подчеркивается неоднократным заверением Асенет о том, что медовый сот происходит из уст небесного существа[61]. В Иос. Асен., 16:8–10, например, говорится:

> И был сот большим и белым, будто снег, и полным меда. И был мед этот, как роса небесная, и дыхание его, как дыхание жизни. И удивилась

60 R. Kraemer. When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered. New York: Oxford University Press, 1998. P. 123. См. также: E. M. Humphrey. Joseph and Aseneth. GAP, 8. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. P. 69.

61 A. E. Portier-Young. Sweet Mercy Metropolis: Interpreting Aseneth’s Honeycomb. JSP. 2005. N 14. P. 139.

> Асенет и сказала самой себе: «Не вышел ли этот сот из уст Человека, потому что дыхание сота — как дыхание уст его?»[62]

В Иос. Асен., 16:11 снова подтверждает подобного рода представление об аудиальном происхождении ангельской пищи:

> И испугалась Асенет и молвила: «Господин, не было никогда у меня в кладовой сота медового, но ты рек — и он явился. Не вышел ли он из уст своих, потому что дыхание его — как дыхание уст твоих»[63].

Ученые высказывали предположение, что происхождение концепции ангельской пищи, исходящей из уст небесного создания, содержащейся в Апокрифе об Иосифе и Асенет, следует искать в библейском рассказе о небесной манне. Андреа Либер отмечает, что

> связь медового сота с манной выражена предельно ясно: он был как небесная роса, белым как снег, содержащим дыхание жизни. Медовый сот, как и манна, действительно идентифицируется со «словом» ангела — Человек произносил слова, и мед выходил из его ангельских уст[64].

Уже в Книге Второзакония концепция манны была переосмыслена как аудиальное явление, ибо символизм небесной пищи в этом источнике сопоставлен со словом, исходящим из уст Бога. Так, в восьмой главе Книги Второзакония говорится следующее:

> Он смирял тебя, томил тебя голодом и питал тебя манною, которой не знал ты и не знали отцы

62 Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 114.

63 Там же.

64 Lieber. I Set a Table before You. P. 68.

твои, дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким [словом], исходящим из уст Господа, живет человек…[65]

Учитывая, что в Книге Второзакония впервые нашли свое выражение полемические взгляды, направленные против визуальной антропоморфной парадигмы, представленной в Книге Иезекииля и в Священническом источнике, совершенно не случаен тот факт, что аудиальный аспект концепции манны в этом библейском тексте выражен столь очевидным образом[66].

Представляется вполне возможным, что правильно было бы воспринимать особенности процесса преображения египетской девушки в Апокрифе об Иосифе и Асенет и иудейского патриарха в Откровении Авраама как возникшие под влиянием аудиальной концепции богооткровения. В самом деле, оба мистика буквально воссоздают свою истинную природу благодаря их насыщению Божьим Именем. Более того, совсем не случайно, что это преображение осуществляется буквально «устными» средствами, т. е. из уст ангела Имени в уста земного создания. В Откровении Авраама патриарх пьет слова, исходящие из уст Иаоила, и питается видом этого ипостасного изображения Божьего Имени. Подобным же образом и в Апокрифе об Иосифе и Асенет небесный Человек, имеющий такие же отличительные признаки, как и Ангел Божественного Имени, возлагает ангельскую пищу, исходящую из своих уст, в уста Асенет.

65 См. также: Мф., 4:3: «Он же сказал ему в ответ: написано: не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих».

66 M. Weinfeld. Deuteronomy and the Deuteronomic School. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 191–201; T. N. D. Mettinger. The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies. ConBOT, 18; Lund: Wallin & Dalholm, 1982. P. 124.

Более того, если в обоих апокрифических сочинениях мистические созерцатели, представляющие собой человеческие существа, действительно претерпевают преображение благодаря питанию Божьим Именем, то в таких ритуалах инициации можно обнаружить следы древних мифологических концепций, представляющих собой огромную важность для понимания рассматриваемых иудейских текстов. К примеру, исследователи отмечали, что принятие небесной пищи Асенет напоминает некоторые древние ритуалы, в которых так называемое «оживление» культовых изображений осуществлялось посредством помещения Божьего Имени в их уста[67]. Такие обряды восходят к церемониям «приведения к жизни» культовых статуй, проводившимся в Египте[68] и Месопотамии[69], которые известны нам как «омовение уст» (*mīs pî*) и «отверзание уст» (*pīt pî*). По мнению некоторых исследователей, такие мифологические концепции и обряды оказали свое влияние на ряд более поздних религиозных представлений, зафиксированных в Герметическом корпусе[70], и на каббалистические предания о создании искусственных гуманоидов[71].

---

67 M. Schneider. Joseph and Aseneth and Early Jewish Mysticism. Kabbalah. 1998. N 3. P. 303–344 [на иврите].

68 A. J. Bolshakov. Man and his Double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom. ÄAT, 37. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.

69 P. J. Boden. The Mesopotamian Washing of the Mouth (Mīs Pî) Ritual (Ph.D. diss). Johns Hopkins University, 1998.

70 M. Idel. Hermeticism and Judaism // Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe / Eds. I. Merkel and A. G. Debus. Washington, D.C.: Folger Library, 1988. P. 59–76; idem. Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid. Albany: SUNY Press, 1990.

71 G. Scholem. The Idea of the Golem // On the Kabbalah and Its Symbolism / Trans. R. Manheim. New York: Schocken, 1965. P. 159–165; E. L. Greenstein. God’s Golem: The Creation of the

Возвращаясь к апокрифическим повествованиям об Аврааме и Асенет, обратим внимание на то, что в метаморфозах, происходящих с главными героями благодаря устам небесных созданий, во многом прослеживается символизм, связанный с изначальным состоянием человечества до грехопадения. В рассказах об этих превращениях, по-видимому, воспроизводятся элементы событий, происходивших при сотворении первого человека, когда дух жизни был привнесен из уст Бога в уста безжизненного человеческого тела, изваянного из праха земного[72]. Такие мотивы начала творения более отчетливо ощутимы в Апокрифе об Иосифе и Асенет, в котором ангельская пища, медовый сот, сравнивается с духом жизни. Благодаря питанию Божьим Именем мистики-созерцатели как в Откровении Авраама, так и в Апокрифе об Иосифе и Асенет становятся новыми «первыми людьми», возвращаясь в состояние человечества до грехопадения. Подобного рода «приведение к жизни» мистических адептов заставляет вспомнить о более поздних иудейских легендах о *големе*, в которых безжизненное тело искусственного гуманоида «оживляется», когда Божье Имя влагается ему в уста[73].

Тема оживления человеческих «идолов» вновь возвращает нас к вопросу об идолопоклонничестве, столь важному для авторов рассматриваемых апокрифических текстов. В нашем исследовании уже отмечалось ранее, что в Откровении Авраама

Human in Genesis 2 // Creation in Jewish and Christian Tradition / Eds. H. Reventlow and Y. Hoffman. JSOTSS, 319. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002. P. 219–239.

72 C. L. Beckerleg. The «Image of God» in Eden (Ph.D. diss). Harvard University, 2009.

73 Об этих преданиях см.: Idel. Golem… P. 31, 91–92, 103, 139.

полемика, направленная против концепции Божественного Тела, а также неоднократное подтверждение приверженности идее Божественного Гласа принимает форму борьбы с идолами. В этом отношении интересно отметить, что в Апокрифе об Иосифе и Асенет, как и в авраамическом апокрифе, тема небесной пищи появляется в контексте повествований о борьбе с идолами. К примеру, в начале славянского апокрифа Авраам создает идолов и принимает участие в идолопоклоннических обрядах. Подобным же образом и Асенет в начале повествования представлена поклоняющейся идолам. Так, в Иос. Асен., 8 утверждается, что губы Асенет осквернены, так как она «устами своими благословляет идолов мертвых и глухих»[74]. Позднее, однако, она, как и Авраам, уничтожает своих истуканов[75].

---

74 См. также: Иос. Асен., 12:5 «Я осквернила уста мои идоложертвенным и трапезой богов египетских, согрешила я, Господи, пред Тобою, весьма согрешила в неведеньи, и почитала я идолов мертвых и глухих». Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 105–106.

75 Иос. Асен., 10:12–13: «И схватила Асенет всех богов своих, какие были у нее в чертоге, золотых и серебряных, а было их не счесть, разбила на мелкие кусочки и бросила всех идолов египетских из выходящего на север окна горницы своей — нищим и попрошайкам. И взяла Асенет свою царскую снедь, яства тучные, и рыб, и мясо телячье, и все богам ее жертвенные приношения, и сосуды с вином для возлияния богам и бросила все из окна, выходящего на север, — все бросила псам приблудным. Ибо сказала себе самой Асенет: “Да не отведают псы мои ни от снеди моей, ни от идоложертвенного, но пусть пожрут все это псы приблудные”». Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 101. См. также: Иос. Асен., 13:11: «Вот про богов про всех, каких в неведении своем почитала я прежде, узнала я ныне, что были они идолами, мертвыми и глухими, и я дала людям попирать их ногами, и тех, что были из серебра и золота, растащили воры». Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 109.

Более того, в мотиве неприятия идолопоклонства, представляющем собой отличительный признак обоих текстов, видимо, можно уловить некоторые полемические оттенки, характерные для этих источников. Как отмечалось ранее, оба текста пронизаны диалектическим смешением концепций визуальных и аудиальных выражений Божественного откровения. К примеру, оба героя не просто питаются, как Моисей, небесным Образом, но также и получают в качестве пищи Божье Имя. Ученые отмечали, что концепция Божьего Имени особенно развита в пространной редакции Апокрифа об Иосифе и Асенет[76]. Для нашей темы представляется важным тот факт, что в покаянном псалме Асенет (Иос. Асен., 11:17) Божье Имя упоминается в контексте отверзания уст мистика-созерцателя[77]. Росс Крэмер отмечает, что «в пространной редакции Асенет произносит благословения не только “Господу, Богу вашему”, но и имени ангела»[78]. Впоследствии дочь Пентефрея принимает небесную пищу, исходящую из уст Ангела Имени. Крэмер заявляет, что «именно в пространной редакции ангельское существо становится более похожим на ту фигуру, которая в других источниках выступает в качестве Ангела, несущего Имя Божье, то есть по существу двойника Бога»[79]. В Откровении Авраама патриарх также получает пищу от ангельской манифестации Божественного Имени.

76 Kraemer. When Aseneth Met Joseph… P. 54–56.

77 «А ныне, залитой вот этими слезами моими и золою осыпанной, в грязи покаяния моего, как отворить мне уста ко Всевышнему и как назвать Его святое страшное имя, чтобы не прогневить мне Господа, ибо среди беззаконий моих воззвала я к Его святому имени?» Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 104.

78 Kraemer. When Aseneth Met Joseph… P. 121.

79 Ibid. P. 127.

Еще один важный аспект аудиальной идеологии, которой отмечены оба текста, состоит в том, что в обоих апокрифах мистики-созерцатели вовлечены в особые молитвенные практики. Ученые ранее уже отмечали важное значение молитв патриарха в смысловом контексте Откровения Авраама в целом[80]. Еще важнее тот факт, что в славянском апокрифе именно благодаря молитве Авраам восходит к небесам[81]. Исследователи отмечали, что прославление Бога патриархом напоминает гимны, входящие в состав более поздней литературы *Гейхалот*[82]. Подобного рода замечания высказывались также и в отношении обрядов пения гимнов Асенет. Крэмер, например, заявляет, что

> Асенет не просто хочет прославлять Человека (или ангела), что в данном произведении представлено с использованием выражений, возможно позаимствованных из Книги Судей 13, но и воспевать гимны… Это вечное славословие и воспевание гимнов в точности соответствует деятельности, которой наделяются ангелы на небесах в многочисленных мистических текстах литературы Небесных Дворцов (*Гейхалот*). Вместе с другими местами повести, в особенности в ее пространной редакции, это служит подтверждением того, что Асенет не просто пытается стать подобной ангелам на небесах, но также старается совершать деяния, соответствующие ангельскому статусу и их роду деятельности[83].

80 Himmelfarb. Ascent to Heaven… P. 64.

81 См.: A. Orlov. Heavenly Priesthood in the Apocalypse of Abraham. Cambridge; Cambridge University Press, 2013. P. 53–58.

82 G. Scholem. Major Trends in Jewish Mysticism. New York: Schocken, 1954. P. 59–61.

83 Kraemer. When Aseneth Met Joseph… P. 122.

Интересно отметить, что, как в Откровении Авраама, так и в Апокрифе об Иосифе и Асенет, ангелы Имени не позволяют адептам преклоняться перед ними. Иаоил поднимает Авраама с колен, а в Апокрифе об Иосифе и Асенет ангел отказывается принимать поклонения от Асенет[84]. И вновь в таких тенденциях можно уловить тонко выстроенную полемику, направленную против антропоморфных воплощений небесных существ, проявляющуюся как в славянском апокрифе, так и в Апокрифе об Иосифе и Асенет.

Пища Азазеля

Тема пищи, исходящей от духовного создания, получает свое парадоксальное негативное переосмысление в 23-й главе Откровения Авраама. В этой главе в своем видении всей человеческой истории Авраам созерцает падшего ангела Азазеля, питающего Адама и Еву в райском саду. В Отк. Авр., 23:3–8 говорится:

> И я смотрел на видение, и глаза мои устремились в сторону сада Эдем. И я видел там мужа, очень большого в высоту и мощного в ширину, беспримерного обликом, который сплелся с женой своей, и та была сопоставима с мужем обликом и размером. И они стояли под одним из деревьев Эдема. И плод того дерева был подобен виноградной грозди. И за деревом стоял некто, подобный змею формой тела, но имеющий, как человек, руки и ноги, и еще крылья на плечах: шесть справа и шесть слева. И он держал в руке гроздь с дерева и кормил тех обоих, которых я видел сплетающимися. И я сказал: «Кто эти сплетающиеся, и кто этот между ними, и что

84 Ibid. P. 127.

> это за плод они едят, о Сильный Превечный?» И Он сказал: «Это разум человеческий — Адам, а это вожделение их на земле — Ева. А тот, что между ними, это неправедность гибельных дел их — сам Азазель»[85].

Подобного рода изображение первых людей, переплетенных вместе с демонической силой, содержит в себе ряд мотивов, связанных с идеями трансформации. Вполне возможно, что, как и преображение Авраама, негативная трансформация прародителей не случайно представлена с помощью метафоры принятия пищи, причем природа этой пищи существенно отличается от той, которая насыщала Авраама. В отличие от патриарха, получавшего насыщение благодаря созерцанию небесного существа, прародители питаются не ви́дением духовного создания или его речью, а «материальной» пищей в виде виноградной грозди. Такого рода приверженность обычной земной пище в райском саду напоминает вышеупомянутые мотивы, отраженные в Книгах Адама и Евы, в которых первые люди после их изгнания из рая переходят к потреблению «пищи, подходящей для зверей».

Следует отметить, что новые навыки насыщения прародителей в нашем апокрифе являются негативно противопоставленными способам питания патриарха. В то время как Авраам переходит в небесное состояние человечества до грехопадения, отказываясь от обычной еды, Адам и Ева в их небесном анклаве следуют в противоположном направлении, принимая земную пищу из рук Азазеля. Если метафоры питания действительно имеют в нашем тексте скрытый трансформационный смысл, то в данном случае мы имеем негативное зеркальное отражение антропологической

85 Кулик. Откровение Авраама… С. 247.

метаморфозы, происходящей с патриархом, изменения, которое еще раз подчеркивает дуалистические тенденции славянского апокалипсиса, отчетливо заметные также и в других местах Откровения Авраама.

Важно отметить, что кормление прародителей Азазелем — чрезвычайно редко встречающийся мотив в иудейской религиозной литературе, так что его появление в Откровении Авраама никак нельзя считать случайным, а скорее имеющим большое значение для усиления смысла других эпизодов данного текста, связанных с принятием пищи. Как отмечалось ранее в нашем исследовании, описание духовного антагониста, насыщающего первых людей, играет роль концептуального противопоставления процессу дарования пищи другим главным духовным действующим лицом нашего апокрифа, ангелом Иаоилом. Инверсивное симметричное соответствие противоположных действующих лиц, Иаоила и Азазеля, уже отмечалось ранее другими исследователями. Эти персонажи представляют собой две основные противоборствующие силы, чьи зеркально противоположные функции особенно ярко выражены в главном священническом ритуале нашего апокрифа, а именно в обряде, связанном с церемониями Судного дня, во время которого одно действующее лицо берет на себя функции небесного первосвященника, а второе — эсхатологического козла отпущения.

Однако, несмотря на то что в некоторых частях славянского апокрифа Азазель действительно изображается как пресловутый козел отпущения, низвергнутое создание, лишенное своего небесного «убранства», в сцене окормления прародителей Азазель облечен в регалии своего прежнего возвышенного небесного статуса благодаря описанию двенадцати крыльев на его плечах.

Более того, внимания также заслуживает местоположение этого врага рода человеческого около Древа познания добра и зла. В этом описании можно уловить некоторый параллелизм между злосчастным деревом и самим Азазелем, причем не стоит удивляться тому, что в описаниях обоих явлений используются сходные символические мотивы. К примеру, подобно тому как дерево держит виноградную гроздь на своих ветвях, Азазель также держит виноградную гроздь в своих руках. В свете таких совпадений вполне возможно, что враг человечества здесь представлен как своего рода древоподобный символ. В связи с этим нужно отметить, что мотив сплетения демона с прародителями напоминает не только о классическом характерном признаке змеи, но также и о переплетенных ветвях дерева. Азазеля, вплетенного в прародителей, поэтому следует воспринимать как своего рода древо, запретным плодом которого и питались первые люди. Следовательно, в данном тексте явно наблюдается совмещение двух символов порока, Древа познания добра и зла и Азазеля, и оба они наделены запретными плодами. Такое изображение лиходея в виде печально известного райского дерева заставляет вспомнить о других апокалиптических памятниках, где небесные представители, такие как Иаков или Христос, изображаются в виде другого райского арбореального символа, а именно Древа жизни.

Питание всей «Формой»

Представляется интересным тот факт, что в главе 23 Откровения Авраама мотив кормления Азазелем прародителей одновременно включает в себя его переплетение с теми, кого он кормит. Эта особенность заставляет вспомнить о вышеупомянутых свидетельствах, сохранившихся в апокалиптических

текстах, согласно которым ангелы и тайнозрители являются питаемыми Образом Божьим или его представителем в виде Ангела Имени. Азазель здесь, подобно Ангелу Имени, хотя и с прямо противоположным умыслом, дарует пищу не только общепринятым методом, а именно через уста адептов, но также питая их всей своей демонической формой, сплетаясь с их первозданными телами. Интересно отметить, что, как и в 22-й главе Второй книги Еноха, где светоносное тело Еноха служит зеркалом, отражающим сияющую природу Божественной Формы, в нашем апокрифе переплетенные тела первых людей отражают собой змеиную форму их искусителя.

Далее следует рассмотреть также образный строй мотива сплетения прародителей с падшим Азазелем. Исследователи ранее отмечали присутствие в таких образах сплетения своего рода эротического символизма, заявляя, что это сплетение представляет собой нечто подобное сексуальному союзу, напоминающему *ménage à trois*[86].

Здесь важно отметить, что в иудейских преданиях часто можно обнаружить связь между эротическими мотивами и мотивами потребления пищи. К примеру, в Апокрифе об Иосифе и Асенет эротическая символика поцелуя часто является связанной с символизмом вкушения пищи. Так, в Иос. Асен., 8 Иосиф, питаемый хлебом жизни, отказывается поцеловать Асенет, чьи губы осквернены идоложертвенной пищей[87]. Позднее, когда

---

86 Harlow. Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham. P. 320.

87 См.: Иос. Асен., 8:5: «И как подошла Асенет поцеловать Иосифа, вытянул он руку свою правую и уставил ей в грудь, меж двух грудей ее, и были груди ее уже налитые, как спелые яблоки. И сказал Иосиф: “Не подобает мужу благочестивому, кто устами своими благословляет Бога Живого и ест благословенный хлеб жизни, и пьет благословенную чашу

Асенет вкушает ангельскую пищу из рук небесного двойника Иосифа, этот небесный гость целует ее. В Иос. Асен., 19:11 эротический символ поцелуя вновь тесно связан с символизмом принятия духовной пищи:

> И поцеловал Иосиф Асенет — и дал ей дух жизни, и поцеловал второй раз — и дал ей дух мудрости, и поцеловал в третий раз — и дал дух истины[88].

Многозначительная характерная черта этого места из Апокрифа об Иосифе и Асенет, где особенно очевидны связи между эротической символикой и мотивом принятия духовной пищи, — тот факт, что поцелуй Иосифа дает Асенет дух жизни. Этот поцелуй Иосифа напоминает об описании ангельской пищи в 16-й главе[89], в которой небесный двойник Иосифа, представленный Ангелом Господним, дает девушке медовый сот: «И был сот большим и белым, будто снег, и полным меда. И был мед этот, как роса небесная, и дыхание его, как дыхание жизни»[90].

В свете такого параллелизма образов связь между вкушением пищи и эротическим символизмом в Отк. Авр., 23 не представляется случайной, так как в этом эпизоде негативно переосмысляется ряд концепций, уже знакомых по другим иудейским апокалиптическим источникам.

бессмертия, и помазывается благословенным помазанием нетления, целовать жену чужеземную, которая устами своими благословляет идолов мертвых и глухих и ест со стола их хлеб удушения, и пьет от возлияния их чашу коварства, и помазывается помазанием погибели"». Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 98.

88 Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 119.

89 V. Rabens. The Holy Spirit And Ethics in Paul: Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life. 2nd rev. ed. WUNT, 2.283. Tübingen: Mohr/Siebeck, 2013. P. 11.

90 Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 114.

Насыщение Азазелем

Мотив сплетения Азазеля с четой прародителей также указывает и на другой важный трасформационный аспект, развиваемый в нашем тексте, а именно на то, что демоническая природа каким-то образом становится частью природы самих первых людей. Такое символическое «вплетение» демона в человеческую природу представляет собой тип трансформации, прямо противоположный тому, которому подвергается главный герой повествования, Аврам, во время его путешествия к небесным реалиям. Как отмечалось ранее, концепция питания мистика Ангелом Имени, нашедшая свое отражение как в Откровении Авраама, так и в Апокрифе об Иосифе и Асенет, связана с ритуалом «приведения к жизни» или «оживления» первого человека (или *голема*) посредством Имени Божьего. В случае с Авраамом и Асенет их переход в ангелоподобное состояние, происходящий вследствие их необычного питания, указывает на возвращение этих адептов к состоянию человечества до грехопадения.

В своем исследовании традиций оживления *голема*/Адама силами Тетраграмматона Гершом Шолем уделяет внимание еще одной группе преданий, согласно которой идолы или фигуры вражеских сил взываются к жизни не Божьим Именем, а, наоборот, вхождением в них дьявола[91]. Так, например, согласно одной из таких легенд, Самаэль говорит через уста золотого тельца[92]. Подобную концепцию можно обнаружить и в Книгах Адама и Евы, в которых Змий предстает своего рода маской Сатаны во время его искушения прародителей. Более того, принятие Сатаной формы Змия,

---

[91] G. Scholem. On the Kabbalah and Its Symbolism / Trans. R. Manheim. New York: Schocken, 1965. P. 182.

[92] *Пиркей де-рабби Элиэзер*, 55.

возможно, представляет собой «антипарадигму» трансформации, а именно переход вражеской силы из вышнего (ангелоподобного) в нижнее (животноподобное) состояние, что зеркально отражает славное преображение апокалиптических адептов, претерпевающих перемену кожаных одежд на облачение светом. В армянской версии Книг Адама и Евы представлена как раз такая негативная трансформация Сатаны[93]. «Животные» одежды Сатаны там представляют собой не просто призрак; враг буквально способен «поселиться» в настоящем живом существе. Змий, таким образом, является одержимым Сатаной.

В заключение этой части нашего исследования следует отметить, что два альтернативных способа принятия пищи в Откровении Авраама — одно ангельское, а другое демоническое — находятся в явном концептуальном противопоставлении. В то время как Авраам (и Асенет) насыщается через присутствие Ангела Имени, Адам и Ева представлены питающимися плодами и формой Азазеля.

Заключение

Наше исследование служит доказательством того, что символизм принятия пищи в славянском апокрифе играет важную роль в общем концептуальном дуалистическом контексте этого загадочного раннего образца иудейской мистики. Изучение образного выражения метафор насыщения помогает прояснить характер трансформаций персонажей этого апокалиптического повествования, преображений, приводящих их либо к эсхатологическому обретению того состояния, которое человечество имело до грехопадения, либо к потере

93 Anderson and Stone. A Synopsis of the Books of Adam and Eve… 50E–52E.

этого состояния. В этом отношении тема пищи, по-видимому, служит важным концептуальным мостом, связывающим события начала творения с событиями конца времен.

Предания о принятии небесной пищи дают надежду на то, что последствия грехопадения первой человеческой пары, вкусившей запретный плод в Эдемском саду, будут упразднены в конце времен благодаря участию посвященных в трапезе ангелов, которая вернет человечество к его изначальной небесной природе. Различные предания об эсхатологических вкушениях, существующие в иудейской и христианской традициях, от евхаристии до раввинистических историй о последнем пире праведников, угощающихся телом Левиафана, служат указанием на восстановительный смысл конечной трапезы избранных людей, которая на стадии *эсхатона* будет призвана отменить последствия грехопадения прародителей.

Другой важный аспект состоит в том, что мотив эсхатологической пищи в славянском апокрифе часто помещен в контекст полемики между концепциями откровения Бога как Образа и Гласа. Такая полемика проявляется как в изображениях тех, кто принимает пищу, так и в описаниях тех, кто эту пищу предлагает. В этом отношении интересно отметить, что в описании ключевого эпизода принятия эсхатологической пищи в славянском апокрифе, где Авраам представлен питающимся Иаоилом, важную роль играют как визуальные, так и аудиальные элементы откровения. В этом эпизоде мистик-созерцатель насыщается как образом великого ангела, так и голосом этого небесного создания. Такое соединение двух концепций откровения в славянском апокалипсисе ясно указывает на попытку их синтеза, в котором мотивы аудиальной парадигмы Божественного Гласа парадоксально совмещаются с мистикой созерцания

Божественной Формы, формативной традиции эсхатологического вкушения, изначально связанной с историей жизни Моисея. Этот парадоксальный синтез двух важных конкурирующих тенденций интерпретации Божественного откровения впоследствии будет оказывать свое влияние на позднее иудейское и христианское богословие на долгом пути их исторического развития.

«Подобие небес»: слава Азазеля в Откровении Авраама[1]

...Теперь приобщись к глубокому и святому таинству веры, символу мужского и женского начал вселенной... Се черта, на которой мужское и женское начало соединяются, вместе образуя всадника на змие, которого символизирует Азазель.

Зогар I, 152б–153а

Введение

В 14-й главе Откровения Авраама, иудейского апокрифа первых веков христианской эры, содержится загадочное предание о необычайной силе, данной главному отрицательному персонажу этого повествования — падшему ангелу Азазелю. В этом апокрифическом произведении небесный наставник Авраама, ангел Иаоил, предупреждает своего земного подопечного, героя веры, о том, что Бог наделил его эсхатологического противника Азазеля особой волей и «тяжестью», в отличие от персонажей, противостоящих ему. Эта загадочная «тяжесть» (*слав*. «тягота»), которой был наделен демон, долгое

1 Перевод с английского языка выполнен Александром Марковым по публикации: A. Orlov. «The Likeness of Heaven»: Kavod of Azazel in the Apocalypse of Abraham // With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic and Mysticism. Ekstasis, 2 / Eds. D. Arbel and A. Orlov. Berlin; N. Y.: de Gruyter, 2010. P. 232–253.

время не получала должного внимания со стороны исследователей славянского апокалипсиса. Но вот один из ученых, Рышард Рубинкевич, наконец выдвинул гипотезу, согласно которой славянское слово «тягота», найденное в Отк. Авр., 14:13, может быть техническим термином для передачи еврейского слова *Кавод* (כבוד)[2]. Рубинкевич предположил, что в оригинальном тексте было использовано слово כבוד, которое можно перевести и как «тяжесть», и как «слава», поэтому высказывание, в котором встречается это слово, может быть переведено следующим образом: «Бог… даровал ему [Азазелю] славу и волю…»[3] Подобная гипотеза представляется очень важной для понимания ключевых концепций славянского апокалипсиса.

Действительно, учитывая серьезное влияние Книги Иезекииля и ее истолкований на содержание Откровения Авраама[4], можно предположить, что авторы апокрифа хорошо знали технический смысл

---

2 Rubinkiewicz. L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave… P. 150.

3 Рубинкевич настаивает также на присутствии этой формулы в Лук., 4:6: «и сказал Ему диавол: "Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее"».

4 Рубинкевич в своем очень полезном обзоре отражения преданий из Иезекииля в Откровении Авраама замечает, что «среди пророческих книг книга Иезекииля для нашего автора так же особо значима, сколь и книга Бытия среди книг Пятикнижия. Видение Божественного Престола (Отк. Авр., 28) вдохновлено Иез., 1 и 10. Авраам видит четырех животных (Отк. Авр., 18:5–11), изображенных также в Иез., 1 и 10. Также он видит огненные колеса, изукрашенные очами по всему кругу (Отк. Авр., 18:3), Престол (Отк. Авр., 18:3, как и в Иез., 1:26), Колесницу (Отк. Авр., 18:12, как в Иез., 10:6), слышит Глас Божий (Отк. Авр., 19:1, как в Иез. 1:28). Когда огненное облако поднимается от земли к небу, он слышит "глас, подобный ревущему морю" (Отк. Авр., 18:1, как Иез. 1:24). Нет сомнений в том, что автор Откровения Авраама был вдохновлен Иез. 1 и 10». Rubinkiewicz. L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave… P. 87.

слова *Кавод* — понятия, столь важного для книги одного из величайших пророков.

Однако весьма озадачивающим представляется перенос образности, обычно связываемой с явлением Божества, на весьма сомнительного персонажа, ведь символика слова *Кавод* обладает совершенно особым статусом, закрепленным в традициях Библии и апокрифов только за немногими избранными небесными обитателями и посланниками. Функция этой символики заключается в том, чтобы подчеркивать уникальное положение ее носителей в вышней области vis-à-vis Божества. В связи с этим можно ли предположить, что странное предание о славе Азазеля свидетельствует в пользу того, что авторы славянского апокалипсиса стремились изобразить падшего ангела своего рода противником Бога, обладающим поистине уникальными свойствами, имитирующими Божественные качества и покушающимися на них?

При ближайшем рассмотрении славянского апокрифа в нем открывается поражающая воображение дуалистическая симметрия символов, которая не ограничивается необычными свойствами падшего ангела и представляет собой одну из главных идеологических тенденций славянского апокалипсиса. Некоторые исследователи уже отмечали загадочность богословской вселенной славянского апокалипсиса, в которой наблюдается парадоксальная симметрия сфер добра и зла: эти области в авраамическом апокрифе изображены не просто как соперничающие, но как будто бы скопированные, списанные друг с друга.

В научной литературе уже отмечалось, что удивительная выразительность этих дуалистических симметричных построений, пронизывающих все повествование Откровения Авраама, позволяет рассматривать их в качестве одного из самых противоречивых и загадочных свойств данного

текста[5]. Вместе с тем следует отметить, что подобный дуалистический принцип гораздо ярче проявлен во второй, апокалиптической части этого произведения, где герой веры получает загадочное откровение от Божества о дарованной Азазелю необычайной силе.

Размышляя об этих необычных представлениях авторов данного сочинения, Майкл Стоун обращает внимание на предания, отраженные в главах 20, 22 и 29, где указание на власть Азазеля в мире, которую он разделяет с Богом, сопровождается мыслью о том, что «Сам Бог дал ему власть над злыми»[6]. Стоун подчеркивает дуалистический характер этих идей[7].

Джон Коллинз исследует другую группу интересных традиций, которая может быть найдена во

---

5 Ср.: J. Collins. The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. P. 229.

6 Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran sectarian writings, Philo, Josephus / Ed. M. Stone. Philadelphia: Fortress, 1984. P. 418.

7 Stone. Jewish Writings… P. 418. Далее Стоун связывает дуалистические тенденции Откровения Авраама с преданиями из Кумранских источников. Стоун замечает: «Идея совместного правления Азазеля и Бога в мире сем напоминает учение Кумранской общины, согласно которому есть две силы, которые Бог назначил управлять миром (ср. 1QS 2:20–1)». Stone. Jewish Writings… P. 418. Следует заметить, что связь между дуализмом славянского апокалипсиса и дуалистическими традициями Палестины отмечалась уже не раз. Так, Джордж Генри Бокс, еще задолго до открытия свитков Мертвого моря, утверждал, что дуалистические тенденции славянского апокалипсиса напоминают дуалистические идеи «ессеев». Бокс заявлял, что «эта книга совершенно иудейская, и в ней есть черты, которые заставляют предположить наличие ессейского источника, включая отчетливо выраженную доктрину предопределения, дуалистические концепции и аскетические тенденции». G. H. Box and J. I. Landsman. The Apocalypse of Abraham. Translations of Early Documents. London: SPCK, 1918. P. xxi.

второй части Откровения, в которой о человечестве говорится как о разделенном на две части, одна из которых находится на правой стороне, а другая — на левой. Эти две части представлены, соответственно, избранным народом и язычниками и обозначены в тексте апокрифа как «удел Божий» и «удел Азазеля». Коллинз утверждает, что «подобное симметричное разделение предполагает дуалистический взгляд на мир»[8]. Далее он отмечает, что «природа и степень дуализма этого текста — одна из самых сложных проблем интерпретации Откровения Авраама»[9].

Рышард Рубинкевич, отрицая «абсолютный», или «онтологический»[10], дуализм Откровения Авраама, в то же самое время допускает, что на тексте апокрифа сказались некоторые дуалистические тенденции, касающиеся нравственных, пространственных и временных аспектов[11].

8 Collins. The Apocalyptic Imagination… P. 229.

9 Ibid. P. 229.

10 «В Откровении Авраама мы не находим онтологического дуализма, весь тварный мир хорош пред очами Божьими (22:2). Нет никакого другого Бога в мире, чем "единый", которого искал Авраам и который возлюбил Авраама (19:3). Зло существует в мире, но его можно избежать. Бог полностью осуществляет промысел в мире и не позволяет телу праведного оставаться в руках Азазеля (13:10). Азазель ложно думает, что он может отрицать справедливость и распространять небесные тайны (14:4). Он навсегда будет изолирован в пустыне (14:5)». R. Rubinkiewicz. The Apocalypse of Abraham // The Old Testament Pseudepigrapha, 2 vols. / Ed. J. H. Charlesworth. New York: Doubleday, 1985 [1983]. 1.681–705 at 684.

11 В частности, он отмечает: «В Откровении Авраама мы не находим и следа дуализма в абсолютном смысле. Но мы видим пространственный дуализм. Есть земля и Эдем, море и вода над твердью, люди по левую сторону и люди по правую сторону (XXI, 3–7). Также есть временной дуализм, мир сей (XXXII, 2) противопоставлен миру праведности (XXIX, 18); день отличается от ночи (XVII, 22), человечество до времени Авраама другое, чем после Авраама (XXIV–XXV). Также и само

В противоположность мнению Рубинкевича, Джордж Генри Бокс усматривает в самом изображении пространства и времени повествования прямое доказательство «радикально дуалистической» позиции автора Откровения. Бокс настаивает на том, «что радикальный дуализм этой книги проявляется не только в строгом разделении человечества на две группы, соответственно иудеев и язычников, но и в ясно обозначенном противопоставлении двух веков, нынешнего века нечестия и будущего века праведности»[12].

Другой выдающийся исследователь этого славянского текста, Марк Филоненко, разбирая симметричность позиции Иаоила и Азазеля[13], замечает необычный модус взаимодействия этих двух духов, доброго и злого. Он отмечает, что их борьба ведется не напрямую, но опосредованно через человека — Авраама. Патриарх изображается в апокрифе в качестве особого места битвы, на котором и разворачивается противостояние между этими двумя духовными силами[14]. Филоненко усматривает в та-

---

человечество после Авраама разделилось на народ Божий и язычников (XXII, 4–5; XXIV, 1). Существует еще и этический дуализм: есть праведные и грешные (XVII, 22; XXIII, 12); есть желающие зла (XXIII, 13), и есть творящие дела правды (XXVII, 9)…» R. Rubinkiewicz. La vision de l'histoire dans l'Apocalypse d'Abraham // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, 2.19.1. Berlin — New York: de Gruyter, 1979. P. 137–151 at 149.

12 G. H. Box and J. I. Landsman. The Apocalypse of Abraham. Edited, with a Translation from the Slavonic Text and Notes. TED, 1.10. London, New York: The Macmillan Company, 1918. P. xxvi.

13 Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 31.

14 Филоненко также обращает внимание на следующее выражение из Отк. Авр., 14:6: «…Есть бо достояние твое на сущая с тобою съ звездами и облаки раждающаяся чловѣки ихъже

кой антропологической интернализации и переносе духовного конфликта во внутреннюю жизнь персонажа особый извод дуалистического мировоззрения, нашедший свое место в Кумранских источниках, включая Наставление о Двух Духах (1QS 3:13–4:26), где Князь Светов и Ангел Тьмы воюют друг с другом в сердце человеческом.

Перечисленные предположения исследователей о дуалистических тенденциях в тексте Откровения Авраама, выраженных в симметричном соотношении Божественной и демонической сфер обитания, мира Бога и мира Азазеля, требуют дальнейшего прояснения, которое обещает весьма продуктивные результаты. В данной главе мы попытаемся исследовать некоторые примеры дуалистической симметрии, обнаруженные в славянском апокрифе, при этом сосредоточившись на особой образности «богоявления», применяемой к главному отрицательному персонажу — демону Азазелю.

Наследие Азазеля

Предание о двух эсхатологических «жребиях», или «уделах» человечества, во второй части изучаемого источника долгое время озадачивало всех тех, кто осмеливался изучать славянский апокалипсис. Читая эти поразительные описания, исследователи авраамического апокрифа часто пытались установить

часть еси ты и бытиемъ твоимъ суть ти». Он усматривает в этом выражении отсылку к астрологическому пониманию судьбы, которое мы находим и в некоторых Кумранских гороскопах. Согласно этому представлению, человек с самого рождения принадлежит либо уделу света, либо уделу тьмы. Филоненко также обращает внимание на дуализм оппозиции «века праведности» (въ вѣцѣ праведнемь) и «века тления» (во тлѣннѣ вѣцѣ). По его мнению, все эти черты говорят об ощутимом присутствии в тексте дуалистической идеологии. См.: Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 32.

возможные связи подобного символизма уделов с дуалистическими тенденциями некоторых текстов Кумрана, для которых также важна образность двух эсхатологических жребиев. Так, в свитках Мертвого моря мы также находим многочисленные примеры использования образа двух участей людей земли, где все человечество представлено разделенным на два противоположных и порой взаимоисключающих лагеря, которые должны встретиться друг с другом в последней решающей битве.

Часто отмечалось, что загадочная символика эсхатологических эпизодов, встречающаяся в некоторых текстах Кумрана, принимает формы дуалистических симметричных соответствий, в которых выстраиваются парадоксальные дихотомии света и тьмы, добра и зла, избранничества и отверженности. Такая дуалистическая «зеркальность» уделов часто подкреплена символическим смыслом имен предводителей этих эсхатологических «жребиев», особые именования которых порой предназначены для полемической деконструкции кличек и титулов их соперников: Мелхиседека и Мелхиреши, Князя Светов и Ангела Тьмы.

Такая же последовательная образность эсхатологических уделов человечества просматривается и в Откровении Авраама. Символика двух жребиев подробно разрабатывается на протяжении всей второй, апокалиптической части апокрифа[15]. Исследователи уже отмечали, что подробная понятийная проработка панорам двух уделов напоминает не только об эсхатологических реинтерпретациях, характерных для Кумранских документов, но также и о двух жертвенных жребиях, занимающих важное

15 О смысле двух жребиев см. также: B. Philonenko-Sayar and M. Philonenko. Die Apokalypse Abrahams. JSHRZ, 5.5. Gütersloh: Mohn, 1982. P. 413–460 at 418; Rubinkiewicz. L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Édition critique du texte, introduction, traduction et commentaire… P. 54.

место в обряде дня *Йом Кипур* и весьма подробно описанных в библейских и раввинистических источниках[16]. Уже отмечалось, что слово «жребий» (*слав.* «часть»), которое мы находим в славянском апокрифе и которое можно соотнести с древнееврейским גורל, является очень важным культовым термином, часто встречающимся как в обрядовых описаниях библейского и раввинистического происхождения, так и в эсхатологических повествованиях Кумранских источников.

Подобно тому как в Кумранских документах жребии соотнесены с определенными персонажами — ангельскими (Велиар, Князь Светов) или человеческими (Мелхиседек), в Откровении Авраама уделы человечества также неразрывно связаны с главными героями повествования — падшим ангелом Азазелем[17] и вознесенным на небеса патриархом Авраамом[18].

Обращает на себя внимание и частое обозначение жребия праведных в качестве жребия Божества как в Откровении Авраама, так и в Кумранских документах[19]. Так, например, в Отк. Авр., 20:1–5 говорится следующее:

---

16 См.: Orlov. The Eschatological Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham: Part I: The Scapegoat Ritual. P. 79–111.

17 Отк. Авр., 13:6: «И рече ему: Укоризна тебе, Азазилъ, яко часть аврамля на небесехъ есть, а твоя на земли». Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 66.

18 Отк. Авр., 10:15: «Въстани, Авраме, иди дерзая! Веселися зѣло и возрадуися! И азъ с тобою, яко уготовася тебѣ часть вѣчная от Превѣчнаго». Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 60.

19 Отождествление благого жребия с Божьим жребием мы также находим в Кумранских источниках, ср.: 1QM, 13:5–6: «ибо они жребий мрака, но жребий Бога — это [вечн]ый свет». The Dead Sea Scrolls Study Edition. 2 vols./ Eds. F. García Martínez and E. Tigchelaar. Leiden: Brill, 1997. P. 135.

> И сказал мне Превечный Сильный: «Авраме». И я сказал: «Вот я!» И он сказал: «Погляди сверху на звезды, что под тобой, сосчитай их и скажи мне число их!» И я сказал: «Разве смогу я? Ведь я всего лишь человек!» И он сказал мне: «Подобно числу звезд и множеству их, сделаю я семя твое собранием народов и народом, отделенным для меня в жребии моем с Азазелем»[20].

Если сходство в описаниях «уделов» в Откровении Авраама и Кумранских рукописях часто отмечалось и подчеркивалось исследователями, то различия в описании этих эсхатологических жребиев и их носителей оставались в тени.

Интересно отметить, что дуалистическая образность эсхатологических уделов в славянском апокалипсисе выходит на новый, еще более радикальный уровень, нежели в свитках Мертвого моря. Так, в Откровении Авраама наблюдается тенденция наделения главного отрицательного персонажа повествования и его жребия особыми характеристиками и свойствами, которые в Кумранских источниках применяются исключительно для описания праведного удела человечества. Одно из таких свойств — это понятие «наследия» или «достояния», термина, имеющего очень большое значение как в свитках Мертвого моря, так и в славянском апокалипсисе.

Так, в 14-й главе Откровения Авраама излагается следующее весьма загадочное предание об особом «наследии» или «достоянии», данном падшему ангелу Азазелю:

> Достояние твое, те, кто с тобой, люди, рождающиеся со звездами и облаками, доля которых — ты и которые через твое бытие существуют[21].

---

20 Кулик. Откровение Авраама… С. 246.

21 «…Есть бо достояние твое на сущая с тобою съ звездами и облаки раждающаяся чловѣки ихъже часть еси ты

Одним из поразительных отличительных признаков этого эпизода, отраженного в Отк. Авр., 14:6, является понятие эсхатологической «доли» или, как сказано в славянском тексте, «части»[22] Азазеля, которая соединяется здесь с другим термином — «наследие» (*слав.* «достояние»). Более того, оба термина понимаются в славянском апокалипсисе в качестве своего рода взаимозаменяемых понятий.

Такая терминологическая связь не может не занимать нас, поскольку эти два понятия, «наследия» и «доли», употребляются как взаимозаменяемые также и в тех отрывках Кумранских рукописей, где речь идет о конечном жребии. Например, в тексте 11Q13 говорится о «наследии» тех, кто на стороне Мелхиседека, — их доля заключается в том, чтобы победить в эсхатологической битве:

> …и от *наследия* Мелхиседека, ибо… они суть *наследие* Мелхиседека, который и позволит им вернуться. И в День Отпущения в конце десятого юбилея, когда отпущение будет совершаться для всех сыновей света и людей жребия Мелхиседека[23].

В 1QS, 3:13–4:26, во фрагменте, известном как Наставление о Двух Духах, образ «наследия» вновь

и бытиемъ твоимъ суть ти…» Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 68.

22 Здесь, как и в Отк. Авр,. 10:15, славянское слово «часть» использовано для обозначения «жребия, доли, удела». А в Отк. Авр., 20:50 и 29:21 употребляется слав. «жребий» в том же значении. Ср.: Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 82 and 102.

23 García Martínez and Tigchelaar. The Dead Sea Scrolls Study Edition… P. 1207–1209.

оказывается привязанным к понятию «жребия праведных»:

> …они шествуют в премудрости или в безумии. В соответствии со своим *наследованием* истины, человек будет праведным и будет сторониться неправды, а если он примет жребий неправды, он будет злодействовать в нем и отвернется от правды[24].

В 1QS, 11:7–8 и Дамасском Документе (CD) 13:11–12 понятие наследования еще раз связывается с участием в жребии света, обозначенном в 1QS как «жребий святых»:[25]

> К тем, кого Бог избрал и даровал им вечное владение: и Он даровал им *наследование* жребия святых (1QS, 11:7–8)[26].

> И всякий, вступающий в Его собрание, будет испытан Им в делах, разуме, силе, храбрости и богатстве, и запишут его на месте в согласии с *наследованием* жребия света (CD-A, 13:11–12)[27].

В этих двух текстах понятие «наследования» может пониматься как действенное участие в эсхатологическом жребии, что подкреплено формулой «вступление в наследство жребия» (*др.-евр.* נחלתו בגורל)[28]. Эта же мысль явственно отражена также и в упомянутом выше пассаже из Откровения Авраама, 14:6, где «наследование» или

---

24 Ibid. P. 75–79.

25 В 1QM, 14:9 мы вновь встречаем эту же терминологию наследования. García Martínez and Tigchelaar. The Dead Sea Scrolls Study Edition… P. 137.

26 García Martínez and Tigchelaar. The Dead Sea Scrolls Study Edition… P. 97.

27 Ibid. P. 573.

28 Ibid. P. 572.

«достояние» понимается как участие в «уделе» или жребии Азазеля.

Тем не менее, несмотря на все эти сходства, нельзя не отметить поразительные различия между этими текстами: если в Кумранских источниках «наследование» понимается как наследование Божественного жребия, то в Откровении Авраама оно парадоксальным образом соотносится со жребием Азазеля.

Неожиданное сочетание понятия «наследования», играющего настолько важную роль в Кумранских документах, с концепцией жребия Азазеля в Откровении Авраама выглядит совершенно удивительным. Такого рода радикальный пересмотр выводит дуалистическую идеологию иудейского апокрифа на совершенно новый уровень по сравнению с дуалистическими воззрениями свитков Мертвого моря.

Этот новый шаг в развитии дуалистической идеологии оказывает серьезное влияние на изображение главного отрицательного персонажа апокалипсиса — падшего ангела Азазеля. В отличие от эсхатологических противников свитков Мертвого моря, Азазель становится уже не просто одним из персонажей в большой галерее оппонентов, но уникальным, главенствующим врагом. В связи с этим Лестер Граббе отмечает, что, характеризуя своего главного отрицательного героя, авторы Откровения Авраама имеют в виду «архидемона под именем Азазель»[29]. По мнению Граббе, в славянском апокалипсисе «Азазель представлен уже не просто одним из вождей падших ангелов, но предводителем всех демонов. Фигуры, которые ранее мыслились в качестве различных, теперь соединились в одном персонаже, и различные имена теперь ста-

29 Grabbe. The Scapegoat tradition: A Study in Early Jewish Interpretation. P. 158.

ли просто разными обозначениями одного и того же дьявола»[30].

Такое концептуальное слияние различных функций и персонажей в одном эсхатологическом лице дает возможность не только вывести дуализм славянского апокалипсиса на новый, прежде недосягаемый уровень, но также обеспечить и укрепить уникальную позицию Азазеля, который теперь противостоит не только Иаоилу и Аврааму, но и, что более важно, самому Богу.

«Богоявление» Азазеля

Второй, апокалиптический раздел славянского апокрифа начинается описанием загадочного вида небесного вожатого Авраама — ангела Иаоила. Следует отметить, однако, что по сравнению с новоявленным величием этого небесного обитателя фигуре его главного противника, падшего ангела Азазеля, посвящены еще более загадочные слова. По-видимому, понимая этого демона как своего рода осевую фигуру концептуального замысла славянского апокрифа и даже как того, кто владеет ключами от многих тайн этого апокалиптического повествования, авторы текста не спешили прояснить своим читателям однозначный статус их таинственного антигероя, вместо этого предлагая им замысловатое переплетение тайных преданий, сходящихся вновь и вновь на самом сокровенном и непонятном персонаже славянского апокалипсиса.

Несмотря на эту атмосферу сокрытия и умолчания, окружающую образ главного супостата, космический масштаб его фигуры все же проглядывает своими парадоксальными лучами в различных аспектах истории. Так, уже в самом начале своего

30 Ibid. P. 158.

восшествия на сцену, в 13-й главе апокалипсиса, Азазель впервые появляется перед читателями в виде существа, обладающего особой властью. Его изначально смелый и уверенный подход к жертвоприношениям, которые Авраам приготовил самому Богу, вовсе не случаен: авторы славянского апокалипсиса, по-видимому, хотели дать понять своим читателям, что Азазель — это не просто отверженное и проклятое создание, а напротив — объект священного почитания, поклонения и жертвы, обладающий великим статусом, который негативно отражает и имитирует возвышенную власть самого Бога.

В предшествующих исследованиях уже изучались симметричные соотношения образов Азазеля и Авраама[31], а также параллели в описаниях Азазеля и Иаоила[32]. Однако, несмотря на всю важность этих сравнительных исследований, проясняющих концептуальную симметрию между положительными и отрицательными героями славянского апокалипсиса, исследователи часто упускали из виду другой важный параллелизм в этом тексте, а именно: парадоксальное соответствие ролей и атрибутов Бога и демона. Одной из важных деталей этой поразительной дуалистической симметрии следует считать описание двух эсхатологических жребиев, в которых удел Азазеля откровенно сравнивается с уделом Всемогущего. Следует отметить, что подобное сопоставление падшего ангела и Божества представляет собой нечто большее, нежели обычную абстрактную схему. Есть определенный соблазн увидеть в таком соответствии двух жребиев

---

31 Orlov. The Eschatological Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham: Part I: The Scapegoat Ritual. P. 79–111.

32 См.: Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 31; Harlow. Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham. P. 310, 315.

человечества, одного — Божественного, а другого — демонического, просто своего рода условное разграничение, где статус Божества не реально, а только метафорически сопоставляется с положением Азазеля. Однако более пристальный анализ текста показывает, что сравнение Бога и Азазеля не является абстрактным упражнением, поскольку оно затрагивает саму суть глубинных онтологий обоих персонажей, выражающуюся в описании их «богоявлений» или «теофаний», удивительно схожих, так как они разделяют друг с другом часть сущностных отличительных признаков.

Так, в нашем тексте, в котором богоявления Творца постоянно изображаются как происходящие посреди пламени, «теофания» Азазеля тоже оказывается наделенной сходной образностью.

Нам уже приходилось отмечать, что образ огня играет в славянском апокалипсисе очень важную понятийную роль[33]. Огонь здесь часто изображается в качестве особой стихии, испытывающей подлинность всякой вещи и проверяющей ее способность пребывать в вечности. Так, в Отк. Авр., 7:2 сказано, что огонь порицает своим пламенем те вещи, которые гибнут легко[34]. Как одушевленные, так и неодушевленные персонажи рассказа, включая бесславных идолов и их богохульных создателей, изображены в нашем тексте как проходящие испытание огнем; этот нелегкий экзамен порой приводит их к конечной катастрофической судьбе. Так, посредством огня юный герой веры «испытывает» принадлежавшего его отцу деревянного истукана, носящего имя Варисат, и пламя обращает идола в горсть пепла.

---

33 См.: A. Orlov. «The Gods of My Father Terah»: Abraham the Iconoclast and the Polemics with the Divine Body Traditions in the Apocalypse of Abraham. JSP. 2008. N 18.1. P. 33–53.

34 Kulik. Retroverting Slavonic Pseudepigrapha… P. 15.

Более того, создатели и почитатели идолов сами тоже не могут избежать огненных проб. Первый, агадический раздел нашего текста заканчивается катастрофическим пожаром, во время которого мастерская Фарры и ее обитатели оказываются уничтоженными огнем, ниспосланным от Бога. Далее, во втором, апокалиптическом разделе текста, патриарх Авраам сам проходит множество огненных крещений во время своего восхождения к высочайшим небесам. Все эти примеры огненного истребления одних персонажей повествования и чудесного выживания в пламени других нельзя назвать случайными. Исследователи уже отмечали, что в Откровении Авраама, как и в некоторых других апокалиптических текстах, таких, как третья глава Книги пророка Даниила и 28-я глава Книги пророка Иезекииля, огонь выступает в роли своего рода решающего испытания, позволяющего отличить истинные «формы» от их фальшивых идолообразных имитаций. В согласии с этим убеждением, утверждающим нерушимость истинных реальностей в языках пламени, само явление Божества постоянно изображается в нашем тексте в качестве происходящего в стихии огненного потока. Так, уже в восьмой главе, отмечающей переход к апокалиптическому разделу повествования, где говорится об ответе патриарха на Божественный призыв во внутреннем дворе дома Фарры, Божественное Присутствие изображено в виде «гласа Единого Всемогущего», сходящего в огненном потоке[35]. Такое аудиальное самооткровение Божества в языках пламени затем становится своего рода нормативным описанием, которое

35 Отк. Авр., 8:1: «…гласъ Крѣпкаго падеть съ небесѣ въ потоцѣ огньнѣ глаголя зовыи: “Авраме, Авраме!”» Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 54.

авторы Откровения Авраама используют вновь и вновь в их изображении богоявлений[36].

Ввиду этих устойчивых «теофанических» тенденций нашего апокрифа интересно отметить, что некоторые эсхатологические явления Азазеля также изображены при помощи символики огненных образов, напоминающих нам о епифаниях Божества.

Несмотря на то что в 13-й главе патриарх Авраам видит Азазеля в образе нечистой птицы, текст откровения дает понять, что это явление вовсе не отражает настоящий облик демона, чья подлинная обитель, как несколько раз отмечается в тексте, находится в подземном мире[37]. Поразительно, что это истинное жилище великого демона в недрах земли обладает теми же видимыми приметами, что и престол Божества, расположенный в самой сердцевине пламени теофании.

Так, в речи Иаоила в 14-й главе, где и объявляется действительное место пребывания главного отрицательного персонажа, обитель главного демона отождествлена с печью земли[38]. Более того,

36 См., напр.: Отк. Авр., 17:1–2: «И ѣще ему глаголющю и се огнь грядыи противу нама окрѣстъ. И гласъ бысть въ огни яко гласъ водъ многъ, яко гласъ моря въ възмущении его. И поклячe съ мною ангелъ и поклонися». Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham… P. 72; Отк. Авр., 18:2: «…и гласъ слышахъ яко възмущения морьска и не престаяше от исполнения огньна». Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 76.

37 Джордж Генри Бокс размышляет о деталях описания жилища Азазеля, отмечая, что «Иаоилу противостоит Азазель, который является главой темных сил, действующих на земле (гл. 13), в то время как его действительная область — ад, где он и правит как господь» (гл. 31). Box and Landsman. The Apocalypse of Abraham… P. xxvi.

38 Уже Бокс отмечал огненный характер демонических образов славянского апокалипсиса, в котором Азазель изображается

и сам Азазель изображен в качестве «пламенеющего полена» этой адской топки[39]. Это описание Азазеля, являющегося в пламени своего собственного достояния, более чем любопытно. Оно вызывает в памяти огненную природу Божественного жилища, которое в Откровении Авраама показано в виде вышнего очага огня. Огненная природа небесной тверди многократно подчеркивается в произведении. Нужно отметить, что продвижение созерцателя в область Божества изображается как его вхождение внутрь огненной области. Так, прохождение главного героя и ангела, ведущего его, через рубеж небесной области изображается в Отк. Авр., 15:3 как вхождение в огонь: «И он вознес меня на край огненного пламени. И мы поднялись подобно сильному ветру на небо, установленное на небесных твердях»[40].

Далее, в 17-й главе, визионер вновь обнаруживает перед собой устрашающую громаду небесной печи, ибо пламя охватывает его и его небесного вожатого со всех сторон, пока они продвигаются в жилище Божества:

> И он еще говорил, и вот, огонь надвигается на
> нас со всех сторон. И голос был в огне как голос
> многих вод, как голос моря в бурлении его.
> И стал на колени ангел, который был со мной,
> и поклонился[41].

в виде адского пламени. Размышляя над огненной эпифанией Азазеля, он замечает, что «…в соответствии с особыми способами представления в изучаемом нами тексте апокалипсиса Азазель сам есть огонь Ада (ср. гл. XIV: “да будешь ты головней печи земной”, и гл. XXXI: “палимые огнем языка его”)». Box and Landsman. The Apocalypse of Abraham… P. xxvi.

39 См.: Отк. Авр., 14:5: «Рци ему: “Да будеши главънею пещи земныя!”» Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 68.

40 Кулик. Откровение Авраама… С. 244.

41 Там же.

Далее в Отк. Авр., 18:1, вступая в Святая святых небес, созерцатель вновь проходит сквозь другой порог огня: «Пока я произносил песнь, край огня, который был на небесной тверди, поднялся выше»[42].

Огненный апофеоз достигает своего пика в 18-й главе, когда патриарх видит чертог небесного престола Божества. Именно там, в самом сокровенном месте богоявления, созерцатель зрит перед собой сам престол Божества, сваянный из стихии огня: «И когда огонь поднимался, взлетая ввысь, я видел под ним огненный трон» (Отк. Авр., 18:3)[43]. Огненное средоточие небесного присутствия составляет парадоксальную параллель к огненному виду подземного обиталища отрицательного персонажа, и эта удивительная образность возвращает нас к преданию об Азазеле, которое мы находим в Отк. Авр., 14:5, где, согласно мнению некоторых исследователей, явление демона выглядит как огонь Ада[44].

Определение сущности Азазеля через образ подземного пламени очень любопытно в свете упомянутой ранее идейной установки, согласно которой огонь выступает как наиболее характерная черта теофании, выражая само присутствие Бога. Подобно Божеству, понимаемому в Откровении Авраама как Огонь небес и восседающему на престоле из всполохов пламени, демон также обозначен как огонь подземного мира.

Здесь стоит также отметить, что, подобно главному аудиальному выражению Бога в нашей книге как Божественного Гласа, часто изображаемого как

---

42 Там же. С. 245.

43 Там же. С. 245. См. также: Отк. Авр., 18:13: «И он был покрыт огнем, и огонь обступал его со всех сторон. И неописуемый свет окружал огненных людей…» Кулик. Откровение Авраама… С. 245.

44 Box and Landsman. The Apocalypse of Abraham… P. xxvi.

сходящий в потоке пламени, и аудиальное проявление Азазеля также окружено символикой огня. Так, в Отк. Авр., 31:5 упоминается «огонь языка Азазеля»:

> А те, кто следовал идолам и убийствам своим,
> будут тлеть в утробе Злого, в чреве Азазеля,
> палимые огнем языка его[45].

Интересно отметить, что как огонь Божий уничтожает в яростном пламени и идолов, и идолопоклонников[46], так и огонь, исходящий от Азазеля, имеет силу уничтожать всех, «последовавших за идолами». В этом контексте, однако, трудно понять, является ли пламя Азазеля пламенем Божьим, потому что далее в тексте (см. Отк. Авр., 31:3) Божество говорит, что он предназначил «насмешников» над Ним стать «пищей огня адова, бесконечно сгорающей в воздухе подземных глубин»[47].

Слава Азазеля

Проведенное нами исследование свойств главного антагониста повествования показало, что авторы Откровения представляли Азазеля одним из существ, наделенных теофаническими свойствами, имитирующими свойства Божии.

Дальнейшее развитие загадочного предания о свойствах и видах служения падшего

---

45 Кулик. Откровение Авраама… С. 251.

46 Ср.: Отк. Авр., 31:2–3 «И азъ иждьгу огньмь поносившая имъ властьвующая в нихъ въ вѣкъ и дамъ покрывшая мя ругомъ укоризньству вѣка настающего». Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 104.

47 «Яко ты уготовахъ пищю огню адову и парение непрестаньное по аеру подземныхъ преисподнихъ». Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 104.

ангела, напоминающих о его Божественном обличье, принимает еще более парадоксальную форму в 23-й главе, где герой веры созерцает в видении начало и развитие всей человеческой истории. Азазель также присутствует в этом важном откровении: здесь он изображен в виде совратителя Адама и Евы.

Прежде чем мы подробно рассмотрим этот загадочный эпизод, мы должны сказать несколько слов об особых обстоятельствах этого видения патриарха, во время которого герой веры созерцает бездну с высоты его превознесенного положения у Престола Божьего. Это противопоставление двух планов — низшего и высшего, демонического и Божественного — еще раз подчеркивает дуалистическую природу славянского апокалипсиса, постоянно демонстрирующего параллелизм высших и низших сил.

В начале этого таинственного видения Божество повелевает адепту взглянуть себе под ноги и приготовиться к «созерцанию творения». Далее Аврааму, стоящему у престола и смотрящему вниз, себе под ноги, открывается то, что в тексте называется «подобием неба». Выражение «подобие неба»[48] часто ставило в тупик многих исследователей[49], так как авторы текста решают применить это выражение к изображению демонической области, покоящейся на Левиафане и находящейся под властью Азазеля:

> И он сказал мне: «Посмотри себе под ноги
> на небесную твердь и познай изначально

---

48 Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 84.

49 См., например, комментарий Хореса Ланта в: R. Rubinkiewicz. The Apocalypse of Abraham // The Old Testament Pseudepigrapha. 2 vols. / Ed. J. H. Charlesworth. New York: Doubleday, 1985 [1983]. 1.681–705 (699).

> стенающее творение. На этом небе творение
> и то, что в нем, и жизнь, уготовленная ему».
> И я смотрел на твердь, что под ногами, и видел
> подобие неба и то, что в нем. И там была
> земля и плоды ее, и движущиеся существа ее,
> и одушевленные существа ее, и множество людей
> ее, и неправедность одушевленных существ ее,
> и их оправдания, и начинания дел их; и бездна,
> и муки ее, и пропасти ее, и гибель в них. Я видел
> там море и острова его, и зверей его, и рыб его,
> и Левиафана, и владения его, и лежбище его,
> и язвы его, и населенный мир, лежащий на нем,
> и колебания его, и разрушение населенного мира
> из-за него[50].

В этом тайном видении, открывшемся патриарху с высочайших небес, читатель находит еще одну поразительную иллюстрацию дуалистического мировоззрения Откровения Авраама, однако самый загадочный эпизод в ряду этих таинственных изложений о «подобии небес» мы встречаем ниже, в главе 23, где созерцатель видит Азазеля под райским древом. В этом эпизоде (Отк. Авр., 23:4–11) раскрывается следующая весьма таинственная традиция, основанная на нетривиальных символических образах:

> И я смотрел на видение, и глаза мои устремились
> в сторону сада Эдем. И я видел там мужа,
> очень большого в высоту и мощного в ширину,
> беспримерного обликом, который сплелся
> с женой своей, и та была сопоставима с мужем
> обликом и размером. И они стояли под одним из
> деревьев Эдема. И плод того дерева был подобен
> виноградной грозди. И за деревом стоял некто,
> подобный змею формой тела, но имеющий, как
> человек, руки и ноги, и еще крылья на плечах:

50 Кулик. Откровение Авраама… С. 246.

> шесть справа и шестъ слева. И он держал в руке гроздь с дерева и кормил тех обоих, которых я видел сплетающимися. И я сказал: «Кто эти сплетающиеся, и кто этот между ними, и что это за плод они едят, о Сильный Превечный?» И он сказал: «Это разум человеческий — Адам, а это вожделение их на земле — Ева. А тот, что между ними, это неправедность гибельных дел их — сам Азазель»[51].

Интересно то, что, находясь у Престола Божия, в самом центре Божественного Присутствия, патриарх получает видение другого, демонического присутствия в низшей сфере: он созерцает обличье Азазеля во время грехопадения в Эдеме, где демон изображается переплетенным с первозданными людьми. Это изображение интересно тем, что местом обитания Азазеля оказывается первозданный образ древа, насажденного в Эдемском саду.

Несомненно, в данном отрывке текста перед читателями предстает то самое бесславное Древо познания добра и зла — зловещий символ изначального падения первой человеческой пары. Особенности этой сцены, включая указание на «виноградные грозди» как плод этого дерева, вызывают в памяти ряд знакомых мотивов, которые иудейское предание ассоциирует с райским древом. Некоторые моменты этой сцены кажутся нам знакомыми, но не все. Одна новая деталь, поражающая воображение читателя, заключается в том, что Азазель изображен *между* сплетенными телами первозданных людей.

Такое необычное изображение демона и первозданной пары долгое время было загадкой для многих исследователей славянского апокалипсиса. Образ сплетенных первозданных людей известен из

51 Кулик. Откровение Авраама… С. 247.

иудейского и христианского фольклора о змеевидной Еве[52], однако описание в Откровении Авраама открывает перед нами новую, довольно загадочную символику. Исследователи уже отмечали эротическое измерение этого изображения. Так, было предложено, что объятия демона с первородной парой указывают на некий эротический союз трех существ (*ménage à trois*). Но какой богословский смысл стоит за этим чудовищным соединением, в которое оказываются вовлечены демонический дух и человеческая пара?

Можно ли предположить, что эта сцена загадочного союза архидемона с первозданными людьми представляет собой не только скандальную иллюстрацию первородного греха Адама и Евы, но и является одной из самых таинственных и противоречивых сцен, изображающих эпифанию Азазеля? Ведь вполне возможно, что здесь, как и в некоторых других эпизодах Библии и апокрифов, эротическая образность и символика супружеского союза могут быть использованы как средства изображения эпифании.

Более того, если в сцене с праотцами уже присутствует момент эпифании, то образ дерева только усиливает это теологическое измерение. В этом смысле особые детали положения Азазеля между первозданной четой *под древом* должны вызывать в памяти богословское истолкование другого знаменитого древа Эдемского сада — Древа жизни.

В иудейском фольклоре Древо жизни часто имеет теофанический смысл, ибо оно представляет

---

52 Про предание о змеевидной Еве в иудейской и христианской литературе см.: S. Minov. «Serpentine» Eve in Syriac Christian Literature of Late Antiquity // With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic and Mysticism. Ekstasis, 2 / Eds. D. Arbel and A. Orlov. Berlin/New York: De Gruyter, 2010. P. 92–114.

собой весьма специфическое древесное обиталище Божества. В этих преданиях Бог изображается как покоящийся на херувиме рядом с Древом жизни. Эти предания отразились в целом ряде апокалиптических и мистических памятников. Так, например, греческая версия Книг Адама и Евы (22:3–4) связывает явление Божества с Древом жизни:

> И когда Бог вступил [в сад], все растения удела Адама расцвели, но все мои были лишены цветов. И престол Божий был утвержден, где Древо жизни[53].

Сходное предание мы находим и во Второй книге Еноха (2 Енох, 8), где Древо жизни также представляется в виде места обитания Бога:

> И Древо жизни на месте том, и на нем почивает Господь, когда приходит в рай, и Древо это невыразимо прекрасно благоуханием. И рядом другое дерево — масличное, источающее постоянно масло. И всякое дерево благоплодно, и нет там дерева бесплодного. И все место благовонно. Ангелы, охраняющие рай, прекрасные весьма, благим пением своим служат Богу непрестанно все дни.

Предание, согласно которому Божество находит Себе обитель на херувиме под Древом жизни, не было забыто и в позднейшей иудейской мистике, где само присутствие Божье, Его *Шхина*, часто изображается как покоящееся на херувиме подле

---

53 Anderson and Stone. A Synopsis of the Book of Adam and Eve. Second Revised Edition… 62E. Армянская и грузинская версия Книг Адамы и Евы, 22:4 также опираются на это предание: «Он поставил Престол Свой возле Древа жизни» (*арм.*), «и престолы были поставлены около Древа жизни» (*груз.*). Anderson and Stone. A Synopsis of the Book of Adam and Eve. Second Revised Edition… 62E.

Древа жизни. Так, в Третьей книге Еноха (3 Енох, 5:1) обнаруживается следующее предание:

> Рабби Ишмаэль сказал: Метатрон, князь Божественного Присутствия, сказал мне: С того дня, как Святой, будь Он благословен, изгнал первого человека из Сада Эдема, *Шхина* пребывала на *керуве* под Древом Жизни[54].

Более всего в этой версии поражает то, что, как и в классическом изложении Иезекииля, херувим здесь представляет собой своего рода «ангельскую мебель» и служит креслом Божества.

Также не может не занимать и тот факт, что в поздней иудейской мистике не только Древо жизни, но и Древо познания добра и зла получает сходное эпифаническое истолкование, будучи понятым как симметричное соответствие Древу жизни, которому также прислуживают свои слуги-херувимы.

Так, например, в книге *Зогар* (I, 237) изложено загадочное предание о симметричности высших и низших херувимов, и последние в этом тексте явно ассоциируются с Древом греха и порчи:

> Адам был наказан за свой грех и навлек смерть на себя и на весь мир, почему и древо, от которого он согрешил, было искоренено из рая навсегда вместе с Адамом и его потомками. И далее сказано, что Бог «поставил херувимов на востоке сада Эдемского» — это были низшие херувимы, потому что как существуют высшие херувимы, так и существуют низшие херувимы, и Он взвалил это древо на них[55].

Этот отрывок удивителен тем, что вызывает в памяти образность Древа познания добра и зла

---

54 Тантлевский. Книги Еноха… С. 180.

55 Sperling and Simon. The Zohar… 2.355.

таким, каким мы видим его в славянском апокалипсисе, а именно Древа, дающего тень двоице праотцев, которые сходятся в присутствии Азазеля. Следует особо отметить тот факт, что в приведенном пассаже из книги *Зогар* Древо познания добра и зла ассоциируется с особого рода ангельскими служителями, которые именуются там «низшими херувимами».

Храня в памяти это таинственное предание о слугах-херувимах, попробуем теперь снова вернуться к сцене грехопадения в Откровении Авраама. Представляется, что отдаленные намеки на образы херувимов можно обнаружить также и в описании Азазеля, найденном в этой сцене (Отк. Авр., 23:4–11), где он изображается под Древом познания посреди первозданных людей. Особенно в данном описании Азазеля нас занимает то, что присутствие демонического духа изображается внутри брачного соединения сплетенной пары.

Следует заметить, что сам этот образ сплетенной первородной четы, удерживающий в своих объятиях явление духовного существа, довольно уникален для адамического фольклора. Мы не находим подобной образности в различных версиях Книг Адама и Евы. Тем не менее этот образ способен вызвать в памяти другую теофаническую традицию Божественного Присутствия, где Богоявление передается образом сплетенной двоицы херувимов, находящихся в Святая святых.

В трактате *Йома* Вавилонского Талмуда мы находим два пассажа с необычным, если не скандальным, описанием сплетенных херувимов в Святая святых. Так, в Вавилонском Талмуде, *Йома*, 54а мы читаем:

> Рабби Каттина сказал: Всякий раз, когда Израиль собирается на Праздник, завеса должна быть

отодвинута для него и должны быть показаны ему херувимы, тела которых переплелись одно с другим, чем указывается: Посмотри! Ты, Израиль, возлюблен Богом той любовью, которая бывает лишь между мужчиной и женщиной[56].

В этом эзотерическом пассаже говорится об эротическом соединении слуг-херувимов, ангелов, удерживающих в своем сплетении присутствие Божье. Конечно, кто-то может увидеть в этом талмудическом рассказе позднейшие раввинистические домыслы, весьма далекие от ранней библейской традиции присутствия херувимов в Святая святых.

Тем не менее исследователи отмечают, что уже в ранних текстах Библии явственно прочитывается необычный акцент на странной «близости» этой известной пары херувимов. Так, Рахель Элиор обращает внимание на то, что в некоторых библейских эпизодах «описание их часто подразумевает положение взаимодействия или контакта: они изображаются как находящиеся лицом друг к другу[57], их крылья касаются друг друга[58], и о них также говорится как о соединенных[59] вместе»[60]. Итак, уже ранние предания о херувимах, которые мы находим «в Библии и в других источниках, подразумевают различные степени близости и соприкосновения, тогда как позднейшее предание оказывается более развернутым, и оно со всей ясностью указывает на херувимов как на мифический символ размно-

56 Epstein. The Babylonian Talmud… 3.255.

57 Исх., 37:9.

58 1 Цар., 6:27; Иез., 1:9.

59 2 Пар., 3:12.

60 R. Elior. The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004. P. 67.

жения[61] и плодовитости, выраженный через образ сплетенных мужчины и женщины»[62].

В указанном трактате Вавилонского Талмуда (*Йома*, 54б) затем вновь воспроизводится предание об объятиях херувимов:

> Реш Лакиш сказал: Когда язычники вступили в Храм и увидели херувимов, тела которых были переплетены одно с другим, они вынесли их и сказали: «Эти израильтяне, благословение которых есть благословение, а проклятие которых есть проклятие, способны заниматься такими вещами!» И тут же они возненавидели их,

---

61 В позднейшей иудейской мистике изображение херувимов в Святая святых толковалось в качестве образа супружеского союза мужчины и женщины. Так, в книге *Зогар* (III, 59б) мы находим следующее предание: «Рабби Шимон решил отправиться навестить рабби Пинхаса бен Яира с его сыном рабби Эльазаром. Когда он увидел их, то воскликнул: Песнь восхождения. Смотри, сколь благостно и сколь приятно для братьев обитать вместе в единстве (Пс., 132, 1). Выражение "в единстве", сказал он, напоминает о херувимах. Когда их лица были повернуты друг к другу, было благо всему миру, "как благо и как приятно", но когда мужчина-херувим отвернулся от женщины-херувима, всему миру стало плохо. И сейчас я вижу, что вы пришли, потому что мужчина не может помириться с женщиной. Если вы пришли только за этим, возвращайтесь, потому что я вижу, что настанет день, когда лицо опять повернется к лицу». Sperling and Simon. The Zohar, 5.41. В другом эпизоде книги *Зогар* (III, 59а) также говорится о брачном союзе херувимов: «тогда священник смог услышать их голос в святилище, и он возжег ладан на месте том, со всем посвящением, чтобы все было благословенно. Рабби Йосе сказал: Слово "равенство" (букв. "равенства", *мешарим*) в процитированном стихе означает, что херувимы были один мужчина, а другой женщина. Рабби Исаак сказал: Из этого мы узнаем, что где нет союза мужчины и женщины, там недостойны созерцать Божественное Присутствие». Sperling and Simon. The Zohar… 5.41.

62 Elior. The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism… P. 67.

как и было сказано: «И все чтившие ее ругались над ней, потому что увидели наготу ее»[63].

Рахель Элиор доказывает, что такое описание сплетенных херувимов в Талмуде являет собой «культово-мистическое представление мифа о священном браке, *hieros gamos* — союзе, принадлежащем небесам»[64]. Также ясно, что эта эзотерическая образность союза херувимов имеет смысл теофании, потому что такой союз сам несет в себе Божественное Присутствие. Этот момент особенно очевиден в вышеупомянутом эпизоде из Вавилонского Талмуда, *Йома*, 54a, где традиция сплетенных в объятиях херувимов дана в контексте мотивов отодвинутой завесы и богоявления во время празднования *Йом Кипура*. Таким образом, становится очевидно, что предание о сплетенных херувимах

---

63 The Babylonian Talmud; ed. I. Epstein. London: Soncino, 1935–52. 3.257. В книге *Зогар* (III, 67a), где содержится описание тех же самых действий первосвященника в День Отпущения, также содержится отсылка к этому преданию: там изображается «битва» херувимов в Святая святых, которые «бьют друг друга крыльями». В этом пассаже изображается вхождение первосвященника в Святая святых, приносящего жертву, которая умиротворяет и примиряет борющихся друг с другом ангелов. См. также *Зогар I*, 231a: «Сейчас на закате солнца херувимы, стоящие на месте сем, начинают биться крыльями друг о друга и размахивать ими, и когда звук борьбы их крыльев слышится вовне, те ангелы, которые пели гимны в ночи, начинают снова петь, для того чтобы Слава Божия восходила снизу вверх. Это столкновение херувимских крыл само заставляет звучать псалом: “Благословен еси, Господи, и все слуги Божии… восплещите руками во святилище” (Пс., 133). Таковым был сигнал небесным ангелам начинать». Sperling and Simon. The Zohar… 2.340.

64 Elior. The Three Temples… P. 158. Размышляя о союзе херувимов в Святая святых, Рахель Элиор отмечает, что «грамматическая связь между еврейскими словами для Святая святых, “*кодеш хакодашим*”, и обручения, “*кидушин*”, предполагает древний общий корень для обозначения как небесного, так и земного союза». Elior. The Three Temples… P. 158.

получает здесь зримое выражение как важный символ теофании.

В свете рассмотренных преданий об ангельских объятиях можно предположить, что это теофаническое измерение супружеского союза может парадоксальным образом присутствовать также и в описании сплетенных праотцев в 23-й главе Откровения Авраама. Если это действительно так, можно ли в таком случае предположить, что эротический поединок первозданной четы, посреди которого оказывается Азазель, являет своего рода негативное переосмысление херувимской четы, объемлющей присутствие Божества в Святая святых? Следует ли тогда понимать Адама и Еву как «низших херувимов», пребывающих под сенью Древа познания добра и зла? Ведь именно такое предание и подразумевается в книге *Зогар I*, 237, и вполне возможно, что в Откровении Авраама мы находим концептуальные корни этого предания.

Помимо вышеизложенного нас также удивляет в загадочном описании, содержащемся в 23-й главе, тот факт, что таинственная фигура Азазеля даже своим обликом, как кажется, подчеркивает единство пары херувимов, ибо, согласно тексту, демон на вид воспроизводит чету херувимов, слившихся вместе[65]. Об Азазеле говорится, что он имеет двенадцать крыльев — шесть справа и шесть слева[66]:

---

65 Подобно *хайот*-херувимам, демон также изображается как сложное существо, совмещающее зооморфные, птероморфные и человеческие черты: тело змея с крыльями и с человеческими руками и ногами.

66 Ср.: *Пиркей де-рабби Элиэзер*, 13: «Самаэль был великим князем на небе, *хайот* имели четыре крыла, серафимы — шесть крыл, а Самаэль имел двенадцать крыл…» Pirke de Rabbi Eliezer; 2nd ed./ Tr. G. Friedlander. New York: Hermon Press, 1965. P. 92. Ср. также грузинскую версию Книг Адама

> И за деревом стоял некто, подобный змею формой тела, но имеющий, как человек, руки и ноги, и еще крылья на плечах: шесть справа и шесть слева[67].

Здесь следует заметить, что ранее в тексте сообщается о том, что, когда Авраам видит *хайот*-херувимов в небесном тронном чертоге, он говорит, что каждая *хая*-херувим имеет по шесть крыльев:

> А под троном поют четверо огненных Животных <…> И у каждого шесть крыльев: по два от плеч, от боков и от бедер (Отк. Авр., 18:3–6)[68].

Атрибуты великого демона поразительны и загадочны. В контексте уже упоминавшейся традиции богоявления в Святая святых можно предположить, что Азазель здесь пытается имитировать Божественное Присутствие, представленное четой херувимов в Святая святых, таким образом предлагая свою собственную, демоническую, версию священного союза[69]. Так Лживый Дух, который, согласно славянскому апокалипсису, наделен своей собственной Славой (*Кавод*)[70],

---

и Евы, 12:1: «Мои (Сатаны) крылья были большими по числу, чем крылья херувимов, и я прятался под ними». Anderson and Stone. A Synopsis of the Book of Adam and Eve. Second Revised Edition… 15–15E.

67 Кулик. Откровение Авраама… С. 247.

68 Там же. С. 245.

69 Такой образ Азазеля, находящегося между Адамом и Евой, может быть понят здесь и как глубинный антропологический символ разделения первозданного человеческого существа, которое еще не было ни мужчиной, ни женщиной. В этой перспективе Азазель предстает своего рода первичным лезвием, рассекающим андрогинного Проточеловека на мужскую и женскую части.

70 Интересно, что в некоторых версиях Книг Адама и Евы мы находим предание о «славе» Сатаны, которую он имел до его

данной ему от Бога, пытается стилизовать свое духовное присутствие по подобию Божьего, выстраивая симметричное дуалистическое соответствие с Божественной теофанией, которая, как мы знаем, имела место меж двух переплетенных ангельских существ.

Заключение

В заключение нашего исследования дуалистических мотивов в Откровении Авраама необходимо подчеркнуть тот факт, что как природа, так и возможные источники этих концептуальных развитий окутаны тайной. Некоторые исследователи прежде пытались объяснить дуалистические тенденции, найденные в таких славянских апокрифах, как Откровение Авраама и Вторая книга Еноха, их возможной связью с богомильским движением — дуалистической сектой, процветавшей на Балканах в позднем Средневековье. Эти исследования пытаются доказать, что Откровение Авраама содержит богомильские вставки дуалистического содержания[71]. Но в работах последнего времени все чаще и чаще высказываются сомнения относительно столь радикальных утверждений и почти не находится никаких параллелей между изучаемыми

падения. Так, в латинской версии Книг Адама и Евы, 12:1 Сатана говорит: «…и вот из-за тебя я был изгнан и лишен моей славы, которую я имел на небесах посреди ангелов». В армянской версии того же отрывка мы читаем: «…из-за тебя я был изгнан из моей обители, и из-за тебя я лишился престола херувимов…» В грузинской версии того же отрывка говорится: «Из-за тебя я пал из моей обители… и лишился моего собственного престола». Anderson and Stone. A Synopsis of the Book of Adam and Eve. Second Revised Edition… 15–15E.

71 J. Ivanov. Богомилски книги и легенди. София: Наука и Изкуство, 1925[1970].

нами апокрифами и текстами богомильского движения[72].

Наше исследование вносит свой вклад в проверку «богомильской гипотезы»: оно демонстрирует концептуальную сложность дуалистических тенденций, представленных в славянском апокалипсисе, и их связь с аутентичными иудейскими традициями. Важное место этих дуалистических мотивов в структуре и содержании нашего апокрифа еще раз показывает, что здесь мы имеем дело не с вторичными добавлениями и вставками, а с концептуальными выражениями, относящимися к оригинальному замыслу славянского апокрифа. Развитие этих идейных линий во многом напоминает дуализм палестинского происхождения, нашедший свое место как в свитках Мертвого моря, так и в дуалистических тенденциях позднейшей иудейской мистики.

В свете указанных отношений и связей можно предположить, что Откровение Авраама представляет собой важный концептуальный мост между ранними палестинскими дуалистическими традициями, известными нам по текстам Кумрана, и их позднейшими раввинистическими соответствиями. Дальнейшее исследование загадочного облика главного отрицательного персонажа Откровения Авраама, возможно, позволит прояснить действительный масштаб и природу этих дуалистических тенденций, отразившихся в тексте славянского апокалипсиса.

72 É. Turdeanu. Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament. SVTP, 5. Leiden: Brill, 1981; F. I. Andersen. Pseudepigrapha Studies in Bulgaria. JSP. 1987. N 1. P. 41–55.

Эсхатологический *Йом Кипур* в Откровении Авраама: обряд с козлом отпущения[1]

> …и как в нижнем мире первосвященник бросает жребий, так и в верхнем Первосвященник также бросает жребий; и как внизу один из избранных предназначается для Бога, а другой изгоняется в пустыню, так и наверху — один остается со Святым, будь Он благословен, а другой отправляется в вечную бездну.
>
> *Зогар III*, 63а

Введение

Во второй части Откровения Авраама, иудейского апокрифа первых веков христианской эры, главный герой, патриарх Авраам, встречает ангела, назначенного Богом быть его небесным вожатым. Это существо, называемое в апокалипсисе ангелом Иаоилом, поражает воображение созерцателя своим загадочным видом. В нашем тексте он изображается крылатым существом, с телом, сияющим подобно сапфиру, и лицом, напоминающим хризолит. Одеяние ангела также весьма необычно: он облачен в пурпурную ризу, а на голове носит

1 Перевод с английского языка выполнен Александром Марковым по публикации: A. Orlov. The Eschatological Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham: Part I: The Scapegoat Ritual // Symbola Caelestis. Le symbolisme liturgique et paraliturgique dans le monde Chrétien. Scrinium, 5 / Eds. A. Orlov and B. Lourié. Piscataway: Gorgias Press, 2009. P. 79–111.

тиару, напоминающую «радугу в облаке»[2]. Авраам также видит золотой посох в руке своего небесного наставника.

Исследователи уже отмечали, что ангел, сопровождающий Авраама, более всего похож на первосвященника[3]. Так, Марта Химмельфарб утверждает, что «одежда Иаоила прямо ассоциируется со священнической одеждой. Льняная перевязь вокруг его головы напоминает о головном уборе Аарона[4] из чистого льна (Исх., 28:39)»[5]. Другие детали облика этого ангела также указывают на его связь со священнослужением. Химмельфарб отмечает, что пурпур одеяния Иаоила напоминает нам один из цветов одеяний первосвященника, упомянутых в главе 28 Книги Исход[6]. Золотой посох ангела также обладает священническим смыслом, вызывая в памяти образ жезла Аарона, который дивным

---

2 «…а тиара на голове его подобна радуге в облаках». Кулик. Откровение Авраама… С. 242. «…и кидарь на главѣ его яко видѣние лука облачнаго…» Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 60. Словарь Срезневского определяет «кидарь» как «покрывало, которое носили на голове иудейские первосвященники». Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка. 2.1207.

3 Так, Дэниэл Харлоу отмечает, что «одеяние Иаоила… показывает, что он — небесный первосвященник: он носит тиару на своей голове, подобную явлению радуги в облаках, он облачен в пурпурную ризу и держит в руке золотой посох (11:2). Все эти принадлежности напоминают об одеянии и атрибутах Аарона (Исх., 28; Числ., 17)». Harlow. Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham. P. 313–314.

4 Джейкоб Мильгром замечает, что голова первосвященника была увенчана именно тиарой (מצנפת), а не מגבעות, то есть головным убором обычных священников (Исх., 28:39–40). Milgrom. Leviticus 1–16… P. 1016.

5 Himmelfarb. Ascent to Heaven… P. 62.

6 Ibid. P. 62.

образом дал побеги после восстания Коры, чтобы «показать избрание Аарона и потомков его священниками» (Числ., 17:16–26)»[7].

Химмельфарб также уделяет внимание радужному виду тиары Иаоила: по ее мнению, в этом головном уборе «совмещаются две главенствующие цветовые схемы, которые постоянно используются при описании Бога как первосвященника, — белизна и разноцветное сияние»[8].

Несомненно, предание о «радуге в облаке», о которой напоминает головной убор высшего священнослужителя, известно из ряда текстов, включая описание вида первосвященника Шимона из книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова (Сир., 50:7)[9]. В позднейших раввинистических традициях[10] встречается упоминание налобника (צ׳ין)

---

7 Ibid. P. 62. Значение Иаоила как небесного священника и далее отмечено в нашем тексте (Отк. Авр., 10:9) указанием на его литургическое служение как хормейстера Живущих, что не может не напоминать нам о литургическом служении Еноха-Метатрона в традиции Меркавы. Ср.: A. Orlov. Celestial Choir-Master: The Liturgical Role of Enoch-Metatron in 2 Enoch and the Merkabah Tradition. JSP. 2004. N 14.1. P. 3–24.

8 Himmelfarb. Ascent to Heaven… P. 62.

9 «Величайший из братьев и краса своего народа Шимон, сын Йоханана священника… как славен он был, взирая из своего шатра, и когда он выходил из дома завесы; как светлая звезда посреди облаков и как полная луна в праздничные дни; и как солнце, изливающее свет на царский храм, и как радуга, что появляется в небесах….» Hayward. The Jewish Temple: A Non-Biblical Sourcebook… P. 41–42.

10 Одно из наиболее подробных описаний этого налобника (צ׳ין) мы находим в книге *Зогар*, где упоминается его необычайный блеск: «И рабби Шимон… привел слова “И сделали полированную пластину צ׳ין, диадиму святыни, из чистого золота [и начертали на ней письмена, как вырезывают на печати: ‘Святыня Господня’]” (Исх., 39:30). Приди и смотри: Почему она называется צ׳ין? Хорошо, послушай. Ведь она предназначалась для того, чтобы люди на нее смотрели и были видны для нее, поэтому она называется צ׳ין. Кто бы ни посмотрел на

первосвященника, особого украшения, прикрепляющегося к головному убору[11]. Налобник представлял собой золотую пластину с написанным на ней Именем Божьим. Согласно преданию, он сиял подобно радуге[12].

Священство небесного вожатого Авраама не случайно: Иаоил появляется на решающем повороте сюжета повествования, когда юный герой веры уже оставил разрушенное святилище своего отца, оскверненное идолослужением, и получил призыв от Бога поставить Ему «чистый жертвенник». В этом смысле Иаоил появляется в нашем тексте не только как «ангел-толкователь», которому надлежит сопровождать созерцателя в его небесном путешествии, но и как фигура первосвященника, посвящающего созерцателя в тайны небесных священнослужений. Исследователи уже обращали внимание на особую богослужебную повседневность, которая пронизывает отношения Авраама с его небесным вожатым, который терпеливо объясняет созерцателю, как готовить принесение жертвы, возносить молитву Божеству и вступать в небесный чертог Престола Божьего.

Такая интенсивность культовых наставлений и приготовлений указывает на важность священнических действий для всего концептуального замысла нашего текста. Также мы видим, что в Откровении Авраама, как и во многих других иудейских апокалипсисах, включая 1 Енох, 14 и Завет Левия, 8,

---

эту пластину, тотчас был узнан ей. На пластине были буквы Священного Имени, написанные или выгравированные на ней. Если тот, кто стоял перед ней, был добродетельным, тогда эти буквы, выгравированные на золоте, выходили наружу снизу вверх, поднимаясь из места, где была гравировка, расходясь лучами, и освещали лицо того человека». (*Зогар II*, 217б). Tishby. The Wisdom of the *Zohar*… 3.920–921.

11 Об этом предмете см. также: Исх., 39:30–31.

12 Вавилонский Талмуд, *Йома*, 37а.

вступление созерцателя в небесную область имеет обрядовое измерение: оно изображается как посещение небесного Храма, поэтому исследователи уже отмечали, что авторы Откровения Авраама явно рассматривали небеса как храм[13]. Такое повышенное внимание к идеям небесного священства и небесного Храма авторов изучаемого нами произведения не может быть простым совпадением, ведь Откровение Авраама было написано в особый период иудейской истории, когда авторы иудейских апокалиптических сочинений, столкнувшись с целым рядом проблем, связанных с утратой земного святилища, пытались найти новые богословские решения для поддержания традиционных священнических практик. В Откровении Авраама показана одна из таких возможностей. Там говорится о вечном существовании небесного святилища, изображаемого в форме Божественной Колесницы (Меркавы). Именно к такому святилищу и совершает свое путешествие юный герой веры, путь которого лежит от оскверненного идолами разрушенного земного алтаря к небесному Храму.

Разумеется, символикой священнослужения пронизана не только вторая, апокалиптическая часть этого текста, где говорится о путешествии патриарха в небесную область, но и вся ткань апокрифа. Как отмечалось выше, кроме Иаоила,

13 В связи с этим Химмельфарб замечает, что «небо Откровения Авраама — это явным образом храм. Авраам приносит жертвы, чтобы подняться на небо, затем восходит благодаря жертвоприношению и присоединяется к небесному богослужению, чтобы уберечь себя в своем восхождении. <…> Такое изображение небес как храма подтверждает и значимость земного святилища. Исключительная важность небесного богослужения повышает статус словесного богослужения на земле, которое во времена создания Откровения Авраама заменило собой жертвоприношение. Эта замена, однако, с точки зрения авторов апокалипсиса, имеет временный характер». Himmelfarb. Ascent to Heaven… P. 66.

который изображается в тексте небесным первосвященником, в Откровении Авраама также обнаруживается целый ряд других священнических фигур, включая «падших» священников, виновных в извращении истинного богослужения и осквернивших небесные и земные алтари. Так, Дэниэл Харлоу замечает, что помимо двух «положительных» священнослужителей, первосвященника Иаоила и его последователя Авраама, мы встречаем в Откровении Авраама целую галерею отрицательных персонажей-священников, включая земных священников-идолослужителей Фарру и Нахора, а также падшего небесного священника Азазеля[14]. Наблюдение Харлоу весьма существенно, и можно без натяжек утверждать, что все главные герои славянского апокалипсиса связаны со священнослужением.

Все эти детали подчеркивают важность священнической деятельности для понятийной ткани славянского апокалипсиса, поскольку этот труд в оригинале был написан в то время, когда шел интенсивный поиск литургических и священнических альтернатив, способных возместить утрату земного святилища.

Если обнаружение священнических мотивов в Откровении Авраама не представляет значительных трудностей, то понимание отношений между описанными священническими обрядами и посвящениями, представленными в тексте, и действительными обрядовыми установлениями и праздниками, имевшими место в иудейской традиции, не выглядит таким уж простым. С какими же именно иудейскими празднествами можно соотнести

14 Исследование Харлоу помогает нам уяснить священнический статус Азазеля, так как в нем отмечена структурная параллель между культовыми чертами Иаоила в главах 10–11 и Азазеля в главах 13–14. Harlow. Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham. P. 310.

жертвоприношения и посвящения Авраама? Здесь возможно несколько ответов. Так, например, Рышард Рубинкевич предполагает, что посвящение Авраама, т. е. возведение его в сан небесного первосвященника, можно связать с празднованием Пятидесятницы (*Шавуот*), во время которого отмечается дарование Торы Моисею на горе Синай[15]. В поддержку своего предположения Рубинкевич ссылается на некоторые «Моисеевы» подробности посвящения Авраама в священнослужители, включая его сорокадневный, как у Моисея, пост и обозначение места жертвоприношений, совершенных патриархом, горой Хорив.

Подобная отсылка к празднику *Шавуот* несомненна, однако, учитывая упоминавшуюся выше сложность и многогранность развития священнических мотивов в славянском апокалипсисе, можно предположить, что культовая вселенная Откровения Авраама не ограничивается только этим одним праздником, а обусловливается связями сразу с несколькими значимыми датами иудейского литургического года. Так, некоторые особенности символики славянского апокалипсиса, включая фигуру главного отрицательного персонажа всей истории, Азазеля, а также постоянное применение образности двух жребиев, заставляют предположить, что здесь имеются в виду обряды Дня Отпущения, которые, по всей видимости, играли значительную роль в богословском мировоззрении авторов.

В данной главе мы попытаемся подробно рассмотреть возможные связи между священническими традициями, найденными в Откровении Авраама, и ритуалами, имевшими место во время празднования *Йом Кипура*. В нашем исследовании

15 Rubinkiewicz. L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave… P. 58–60.

также будет показано, что некоторые эпизоды второй, апокалиптической части апокрифа могут рассматриваться в качестве попыток апокалиптического и эсхатологического переосмысления одной из самых загадочных церемоний иудейской духовной традиции, а именно обряда с козлом отпущения, совершаемого на *Йом Кипур*.

«Моисеев» контекст дарования священства Аврааму и День Отпущения

В 9–12-й главах Откровения Авраама говорится о начале посвящения Авраама в священный сан, во время которого Иаоил обучает юного героя веры ритуалу принесения жертвы, который открывает адепту вход в небесное святилище. Исследователи уже отмечали, что некоторые детали этого посвящения вызывают в памяти историю другого известного визионера иудейской традиции, сына Амрама, удостоившегося получения особого откровения на горе Синай.

Как упоминалось выше, ученые часто отождествляли литургическое обрамление духовного посвящения Авраама с праздником седмиц, *Шавуот*, или, иначе, Пятидесятницей[16]. В этот день празднуется получение Моисеем откровения на горе Синай, и этот день известен в иудейской традиции как Праздник дарования Торы.

Многие исследователи отмечали тот факт, что некоторые из встречающихся в Откровении Авраама мотивов несомненно и явственно отражают детали и подробности получения Торы великим пророком Израиля на горе Синай. Один из важнейших мотивов этого источника здесь, позволяющий соотнести апокрифическую историю Авраама

16 Ibid. P. 60.

с преданием о Моисее, — это сорокадневный пост патриарха.

Впервые о посте говорится в Отк. Авр., 9:6, где Бог повелевает Аврааму держать строгий пост в течение сорока дней[17]. Следует отметить, что, как в преданиях о Моисее, так и в славянском апокалипсисе, этот пост необходим для получения Божественного откровения на вершине горы:

> и прежде сорок дней воздерживайся от всякой пищи, приготовленной на огне, от вина и от умащения[18].

Тема сорокадневного поста перед восхождением на гору получает еще более явное «Моисеево» обличье в главе 12, где она совпадает с целой серией мотивов, известных нам из преданий о Моисее, включая указание на гору Хорив (так называется Синай в некоторых библейских книгах) и сообщение о том, что во время путешествия созерцатель был питаем видением своего небесного наставника:

> И мы шли, лишь мы вдвоем, сорок дней и ночей. И я не ел хлеба и не пил воды, потому что пищей моей было видеть ангела, бывшего со мной, а питьем моим была его беседа со мной. И я пришел к славным горам Бога, к Хореву[19].

---

17 Дэвид Гэлперин находит в этом пассаже важную аллюзию на Моисея, замечая, что «в ходе приготовления Авраам должен воздерживаться от мяса, вина и масла (Отк. Авр., 9). Непосредственным источником этой подробности следует считать Дан., 10:3, но для нас важно, что читатель здесь не мог не вспомнить посты Моисея и Илии (Исх., 34:28; Втор., 9:9, 18; 1 Цар., 19:7–8), поскольку Авраам так же, как Моисей и Илия, должен был приобрести новый опыт на “Горе Божьей, славной Хорив”». Halperin. The Faces of the Chariot… P. 105.

18 Кулик. Откровение Авраама… С. 241.

19 Там же. С. 242.

Комментаторы часто усматривали в этом пассаже намек на Исх., 34:28[20], где говорится, что Моисей был вместе с Богом сорок дней и сорок ночей на горе Синай и не вкушал хлеба и не пил воды. Питаться он тогда мог только созерцанием Бога. Как материалы периода Второго храма[21], так и более поздние раввинистические[22] тексты открыто говорят о том, что во время своего пребывания на горе Синай Моисей насыщался видением Божества.

---

20 Дэниэл Харлоу замечает, что «пост патриарха в течение сорока дней — одно из нескольких мест в этом апокалипсисе, где автор изображает опыт Авраама по модели опыта Моисея, который, согласно Исх., 34:28, “был там с Господом сорок дней и сорок ночей” и “не вкушал хлеба и не пил воды”». Harlow. Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham. P. 312.

21 Джордж Генри Бокс отмечает связь идеи необычного питания визионера с преданием о Моисее, которое мы находим у Филона. Бокс пишет: «Существует близкая параллель нашему тексту у Филона (Жизнь Моисея, III, 1), где о пребывании Моисея на горе сказано: “Он не прикасался ни к пище, ни к питью целых сорок дней, очевидно, потому, что у него была более совершенная снедь, чем наша — в тех видениях, коими он вдохновлялся свыше с неба”». Box and Landsman. Apocalypse of Abraham… P. 50.

22 Дэвид Гэлперин исследует предание о необычайном питании патриарха в связи с насыщением Моисея через его созерцание *Шхины*, о котором свидетельствуют некоторые позднейшие раввинистические источники. Гэлперин замечает: «Моисей также открыл, что Божественное Присутствие — само по себе достаточное питание. Вот почему в Исх., 24:11 говорится, что Моисей и его спутники обрели Бога и ели и пили. Это значит, как объясняет один рабби, что само видение Бога было для них пищей и питием, ибо в Писании также говорится: “Во свете лица Царя жизнь”. <…> Можно предположить, что автор Откровения Авраама вспоминал именно об этих *мидрашах*, когда писал: “моей пищей было видеть ангела, который был со мной, а слышать его речь стало питием моим”». Halperin. The Faces of the Chariot… P. 111.

Библейские рассказы об опыте созерцания богоявления, пережитом Моисеем и Илией, сходны до взаимоотражения[23], однако Дэвид Гэлперин настаивает на приоритете предания о Моисее в Откровении Авраама перед преданием об Илие. Гэлперин отмечает:

> …когда ангел говорит Аврааму, что он увидит Бога «идущего прямо к нам» (гл. 16), это напоминает нам, как Бог «проходил прямо» мимо Моисея и Илии (Исх., 33:22; 34:6; 1 Цар., 19:11–12). Но только Моисею было сказано при этом, что «ты не можешь видеть лица Моего» и что «лицо Мое не будет видимо» (Исх., 33:20, 23), в точности как ангел говорит Аврааму, что «Бога Самого ты не увидишь». Моисей, а не Илия «пал на землю и простерся», когда проходил Бог (Исх., 34:8), — этим и можно объяснить невольный порыв Авраама совершить то же самое (гл. 17)[24].

Исследователи, таким образом, убедительно показывают важность образа Моисея для авторов Откровения Авраама, которые решают перенести некоторые важные мотивы, связанные с великим пророком, в историю Авраама. Однако, несмотря на пристальное внимание исследователей к влиянию истории Моисея на образ патриарха в Откровении Авраама, нам представляется, что от них ускользнула одна немаловажная деталь, а именно тот факт,

---

23 Кристофер Бегг замечает, что «благодаря превращению горы Хорив (Отк. Авр., 12:3) в место жертвоприношения патриарха (в противоположность Книге Юбилеев, где все происходит на Хевроне) Авраам ассоциируется с фигурами Моисея и Илии, которые оба получали откровение от Божества именно в этом месте». C. Begg. Rereading of the «Animal Rite» of Genesis 15 in Early Jewish Narratives. CBQ. 1988. N 50. P. 36–46 at 44.

24 Halperin. The Faces of the Chariot… P. 110.

что Моисей совершает свой сорокадневный пост *после* борьбы с идолослужением и разрушением золотого тельца и перед тем, как вернуться на Синай и второй раз получить от Божества скрижали Завета.

Интересно, что в Откровении Авраама, как и в изложении Книги Исход, сорокадневный пост приходит на смену борьбы героя с идолами. Нельзя не заметить известный параллелизм между рассказами о двух визионерах. Как Моисей сжигает золотого тельца (Исх., 32), а после налагает на себя пост (Исх., 34), так и Авраам вначале сжигает отцовского идола — статую по имени Варисат. В обоих случаях важно то, что очистительный пост обоих героев начинается сразу после их расправы с идолослужением и разрушением идолов.

Повествование о посте героя после его победы над идолом в данном контексте имеет явственно культовое значение и, по нашему мнению, является очень значимым как для верного понимания священнического фона истории патриарха, так и для уточнения ее связи с ритуалами Дня Отпущения.

При этом главный вопрос здесь остается открытым, а именно: как можно согласовать специфику обрядов, имевших место на *Йом Кипур*, с «Моисеевыми» подробностями посвящения Авраама, если исходить из того, что все детали повествования, вне всякого сомнения, указывают на мотивы *Шавуот*, обряда, посвященного празднованию получения Моисеем скрижалей Завета?

Интересно отметить, что в позднейших раввинистических текстах день, в который Моисей во второй раз получил скрижали Завета, часто отождествлялся с днем другого иудейского праздества, а именно Дня Отпущения. Так, в трактате Вавилонского Талмуда, *Бава батра*, 121a засвидетельствовано следующее предание:

> …Понятно, почему День Отпущения [установлен как праздничное событие, ибо это] день прощения и забвения, [а также тот] день, в который Скрижали были даны во второй раз…[25]

Подобную же традицию мы находим также и в трактате Вавилонского Талмуда, *Таанит*, 30б:

> …Рабби Шимон бен Гамлиэль сказал: Никогда не было в Израиле более великих дней радости, чем пятнадцатый день месяца ав и День Отпущения. Я могу понять, почему День Отпущения, потому что это день прощения и снисхождения, и потому что в этот день Скрижали Закона были даны во второй раз…[26]

Думается, что эта череда преданий о «дне прощения и снисхождения» восходит к библейским преданиям, подобным Исх., 32:30, где говорится, что, после того как народ поклонился золотому тельцу, Моисей сказал людям о своем пути к Богу ради прощения и отпущения их греха.

В некоторых других отрывках из *мидрашей* связь покаяния израильтян после поклонения золотому тельцу (Исх., 33) с установлением праздника *Йом Кипур* объясняется еще точнее. В этих текстах покаяние рассматривается как отправная точка дальнейшего соблюдения Дня Отпущения. Так, в *Тана де-бей Элиягу раба*, 17 мы читаем:

> Когда Израиль был в пустыне, они оглупили себя своими злодеяниями, но после они упрекнули себя и раскаялись наедине, как и было сказано. Как только Моисей вышел в Скинию, все люди встали и поднялись, каждый у входа в свою скинию, и глядели Моисею вслед. И как только

25 Epstein. The Babylonian Talmud. Baba Bathra… P. 498.

26 Ibid. Taanith. P. 161.

> Моисей вошел в Скинию, столп облачный сошел и встал у входа в Скинию… И когда все люди увидели столп облачный, застывший у входа в скинию, все люди встали и завыли горестно, каждый у входа в свою скинию (Исх., 33:8, 9, 10), так переживая свое раскаяние каждый под сенью собственной скинии. И сострадание Божье переполнило Его, и Он дал им, их детям и детям их детей до скончания всех поколений День Отпущения как способ заслужить Его прощение[27].

Следует заметить, что этот пассаж из *Тана де-бей Элиягу раба* напоминает о сходных событиях, описанных в 33-й главе Книги Исход, произошедших непосредственно после эпизода с золотым тельцом. *Мидраши* свидетельствуют о том, что раввинистическая традиция настойчиво пытается связать учреждение обрядов отпущения в *Йом Кипур* с преданиями, рассказывающими о вторичном получении Моисеем скрижалей Завета.

Так, один отрывок из так называемых Глав рабби Элиэзера (*Пиркей де-рабби Элиэзер*) раскрывает перед нами предание, связывающее видение Моисеем Славы Божьей (Исх., 33) с Днем Отпущения:

> Моисей сказал: В День Отпущения я обрету славу Святого Единого, да будет Он благословен, и я добьюсь отпущения неправд Израиля. Моисей говорил пред Святым Единым, да будет Он благословен, Владыка всей вселенной. «Покажи мне, молю Тебя, Славу Твою» (Исх., 33:18). Святой Единый, да будет Он благословен, сказал ему: Моисей! Ты не сможешь узреть славу Мою,

27 Tanna Debe Eliyyahu: The Lore of the School of Elijah // Trs. W. G. Braude and I. J. Kapstein. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1981. P. 190.

пока не умрешь, ибо сказано: «Не может человек увидеть Меня и остаться жив» (Исх., 33:20)[28].

Это предание о попытке Моисея стяжать Славу Божью (*Кавод*) оказалось встроенным здесь в литургический антураж *Йом Кипура* и, таким образом, стало своего рода предвосхищением видения первосвященником сокровенной Славы Божьей в Святая святых на День Отпущения.

Еще более важным для нашего исследования является тот факт, что некоторые пассажи из *мидрашей* соединяют сорокадневный аскетический подвиг Моисея на Синае с установлением Дня Отпущения. Так, в главе 46-й *Пиркей де-рабби Элиэзер* мы встречаем следующее предание:

> Сын Вифиры сказал: Моисей провел сорок дней на горе, обдумывая смысл слов Торы и исследуя ее буквы. А после сорока дней он взял Тору и сошел в десятый день месяца, в День Отпущения, и передал это как непреходящее наследие чадам Израиля — как и сказано: «И это будет на тебе непреходящий устав» (Лев., 16:34)[29].

Следует отметить, что в этом пассаже из *Пиркей де-рабби Элиэзер* откровение, данное сыну Амрама, связывается с постановлениями о праздновании *Йом Кипура*, данными в 16-й главе Книги Левит. В другом пассаже, который может быть найден в *Тана де-бей Элиягу зута*, совпадение мотивов еще удивительнее: сорокадневный пост, предшествовавший вторичному получению Моисеем скрижалей, соединяется с установлением практики самоограничения на *Йом Кипур*:

> В течение последних сорока дней, когда Моисей взошел второй раз на гору Синай, чтобы

---

28 Friedlander. Pirke de Rabbi Eliezer… P. 364.

29 Ibid. P. 362.

> получить Тору, Израиль постановил для себя, что этот день должен быть отведен для поста и самопорицания. В последний день из сорока они опять постановили порицать себя и проводить всю ночь в таком самопорицании, чтобы не позволить склонности ко злу иметь какую-либо власть над ними. Утром они встали рано и отправились к подножию горы Синай. Они рыдали при встрече с Моисеем, и Моисей рыдал при встрече с ними, и все рыдание их поднималось в высоту. Но как-то сострадание Святого Единого обратилось и на их сторону, и дух святой дал им добрые вести и великое утешение, как Он сказал им: Чада Мои, я обещаю Своим великим Именем, что это рыдание превратится в радостное рыдание за вас, потому что этот день станет днем прощения, отпущения и забвения для вас — для вас, для детей ваших и для детей ваших детей до самого конца всех поколений[30].

Все эти свидетельства из раввинистической литературы показывают, что в позднейших иудейских источниках борьба Моисея с идолопоклонством, его сорокадневный пост, его видение Божества и принятие великого откровения на горе Синай были истолкованы как череда определяющих событий, ведущих к установлению обрядов *Йом Кипура*. Более того, в некоторых из этих преданий аскетический подвиг Моисея воспринимался как своего рода космический прообраз тех символических действий, которые ежегодно, пока стоит Храм, совершает иудейский первосвященник, входя во время празднования *Йом Кипура* в Святая святых.

Теперь следует вернуться снова к славянскому апокалипсису, в котором мы находим очень похожее сочетание мотивов. В свете изученных выше

30 Braude and Kapstein. Tanna Debe Eliyyahu: The Lore of the School of Elijah… P. 385.

традиций можно предположить, что, переосмыслив этот набор преданий о сыне Амрама, авторы апокалипсиса попытались связать священнодействия патриарха на горе Хорив с получением Моисеем во второй раз скрижалей Завета — то есть с событием, которое в раввинистической традиции трактовалось как учреждение праздника *Йом Кипур*.

Интересно, что в Откровении Авраама, как и в уже упоминавшихся раввинистических источниках, покаянный сорокадневный пост за грех идолослужения связывается с образностью Дня Отпущения. Возможно, что в славянском апокалипсисе, как и в раввинистических повествованиях, сходное сочетание мотивов жизни Моисея также обусловлено символикой дня *Йом Кипур*.

Некоторые исследователи отмечали наличие образности праздника *Йом Кипур* в славянском апокалипсисе, однако до сих пор не представлено удовлетворительного объяснения внезапному появлению в авраамическом апокрифе именно этой цепочки преданий, связанных с козлом отпущения Азазелем и символикой двух жребиев. В этом отношении следует заметить, что другие апокрифы, посвященные Аврааму (например, Завет Авраама), содержащие некоторые общие понятийные принципы с Откровением Авраама, совершенно никак не касаются символики ритуалов Дня Отпущения. Эта образность отсутствует и в других ранних внебиблейских обработках истории патриарха, которые можно обнаружить в Книге Юбилеев, у Иосифа Флавия, Филона Александрийского и в позднейших раввинистических источниках (*Берешит раба*, *Тана де-бей Элиягу раба*, *Седер Элиягу раба*)[31]. Во всех

31 О разработке истории Авраама в Книге Юбилеев у Иосифа Флавия, Филона Александрийского и в позднейших раввинистических источниках (*Берешит раба,* 38:13, *Тана де-бей Элиягу,* 2:25, *Седер Элиягу раба*, 33) см.: Box and Landsman. The Apocalypse of Abraham… P. 88–94; Rubinkiewicz. L'Apocalypse

этих книгах мы не найдем каких-либо отсылок к Азазелю или к образности двух жребиев, то есть к тем темам, которые играют столь важную роль в славянском апокалипсисе. Более того, в упоминавшихся выше повествованиях об Аврааме также не используется никаких преданий о Моисее в интерпретации истории патриарха.

Тем не менее уникальность всей этой цепочки мотивов дает возможность предположить, что в славянском апокалипсисе история патриарха должна рассматриваться не в контексте библейского описания истории Моисея, но в связи с позднейшими ее разработками, которые мы находим в рассмотренных нами раввинистических источниках. В этой более поздней версии борьба героя с идолослужением и его аскетическая самоотверженность сочетаются с установлением норм и обычаев празднования дня *Йом Кипур*. В этом смысле мистическая реинтерпретация некоторых тем истории Моисея в нашем апокалипсисе, таких как, например, тема его чудесного насыщения через созерцание небесного существа во время его сорокадневного поста, являет собой серьезное отклонение от первоначального библейского образца.

От жертвенного животного к падшему ангелу

Одна из самых сложных задач в обосновании тезиса о том, что в Откровении Авраама действительно имеют место культовые традиции и церемонии празднования *Йом Кипура*, заключается в том, что в описании жертвоприношений Авраама мы не встречаем никаких ясно выраженных отсылок к «двум козлам» библейских и раввинистических

---

d’Abraham en vieux slave. Introduction, texte critique traduction et commentaire… P. 43–49.

преданий. Эти эмблематичные жертвенные животные играли особую роль в обряде *Йом Кипура*, где один козел приносился в жертву Богу, а другой направлялся в пустынное место в жертву Азазелю[32].

В Откровении Авраама, подвергшемся серьезному влиянию енохической традиции, понимание главных обрядов и церемоний праздника *Йом Кипур* также оказывается определенным образом переработанной особой енохической реинтерпретацией козла отпущения, который теперь изображается не как жертвенное животное, но как низвергнутый обитатель неба. Исследователи уже отмечали, что в Книге Стражей обряд с козлом отпущения получает поразительную ангелологическую реинтерпретацию. При этом некоторые подробности загадочного жертвенного обряда отпущения козла являются теперь вплетенными в историю главного отрицательного персонажа — падшего ангела Азаила. Так, в 1 Енох, 10:4–7 мы читаем:

> И сказал опять Господь Руфаилу: «Свяжи Азаила по рукам и ногам и положи его во мрак; сделай отверстие в пустыне, которая находится в Дудаеле, и опусти его туда. И положи на него грубый и острый камень, и покрой его мраком, чтобы он оставался там навсегда, и закрой ему лице, чтобы он не смотрел на свет! И в великий день суда он будет брошен в жар (в геенну). И исцели землю, которую развратили ангелы, и возвести земле исцеление, что Я исцелю ее…»[33]

---

[32] В этом смысле для авторов славянского апокрифа явно отправной точкой служит первоначальный сюжет из библейского рассказа о жертвоприношениях Авраама в 15-й главе Книги Бытия. Бокс верно замечает, что «апокалиптическая часть нашей книги основывается на истории о жертвоприношениях и исступлении Авраама, описанных в Быт., 15». Box and Landsman. The Apocalypse of Abraham… P. xxiv.

[33] Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 27.

Несколько выдающихся знатоков апокалиптических традиций уже отмечали, что некоторые подробности наказания Азаила напоминают обряд, совершаемый с козлом отпущения. Так Лестер Граббе отмечает целый ряд параллелей между рассказом об Азаиле в Первой книге Еноха и предписаниями в 16-й главе Книги Левит, включая «сходство имен Азаила и Азазеля, наказание в пустыне, возложение греха на Азаила/Азазеля и конечное исцеление всей земли» [34]. Также и Дэниэл Штекль Бен-Эзра подчеркивает тот факт, что наказание демона в Первой книге Еноха напоминает нам о реалиях ритуала козла отпущения, «включая сходство в географии, способе действия, времени и цели»[35]. Так, место наказания Азаила обозначено в Первой книге Еноха как Дудаель, что напоминает о раввинистической терминологии для обозначения ущелья козла отпущения в позднейших раввинистических толкованиях обряда дня *Йом Кипур*. Штекль отмечает, что «название места суда на удивление сходно в обоих преданиях и может быть возведено к общему источнику»[36].

В некоторых Кумранских источниках также используется сходная ангелологическая реинтерпретация образа козла отпушения, в частности во фрагментах, в которых решено включить Азазеля в историю восстания ангельских Стражей, представляя его в роли эсхатологического вождя падших ангелов. Так, в 4Q180, 1:1–10 говорится:

> Толкование на «века, которые Бог создал»: век включает все [что есть] и что будет. Прежде сотворения их Он определил их действия

---

34 Grabbe. The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation. P. 153.

35 Stökl Ben Ezra. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity... P. 87.

36 Ibid. P. 87–88.

> [согласно последовательности веков], один век после другого века. И сие начертано на [небесных] скрижалях на все века их [сынов человеческих] господства. Такова родословная сыновей Ноя, от Сима до Авраама, родившего Исаака, десять поколений. И толкование на Азазеля и ангелов, [пришедших к дщерям человеческим, и рождали] они исполинов. И об Азазеле [написано, что любит] он неправду и что наследовать он будет зло весь свой век…[37]

Лестер Граббе указывает на другое важное доказательство — фрагмент из Книги Исполинов, найденный в Кумране (4Q203)[38]. В этом источнике[39] наказание за все грехи падших ангелов возлагается на Азазеля[40].

В позднейших раввинистических источниках жертвенное животное, известное из обряда с козлом отпущения, также связывается с историей бунта небесных Стражей. Так, например, в трактате Вавилонского Талмуда, *Йома*, 67б зафиксировано следующее предание:

> Школа рабби Ишмаэля учила: Азазель зовется так потому, что он несет на себе отпущение за дело Узы и Азаила[41].

---

37 Dead Sea Scrolls Study Edition… 1.371–373.

38 Grabbe. The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation. P. 155.

39 Об этом тексте см. также: L. Stuckenbruck. The Book of Giants from Qumran. Texts, Translation, and Commentary. TSAJ, 63. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1997. P. 79–101.

40 В 4Q203, 7:1–7 говорится: «и твоя власть <…> и после сказал Охия Хахие, брату своему. И после он был наказан, а не мы, но Азазель, и соделали <…> сыновья Стражей, Исполины, и никто из их возлюбленных не будет прощен <…> он поместил нас в темницу и пленил тебя». Dead Sea Scrolls Study Edition… P. 411.

41 Epstein. The Babylonian Talmud. Yoma… P. 316.

Как мы видим, парадоксальная связь между образами козла отпущения и падшего ангела зафиксирована в немалом количестве важных источников, охватывающих весьма продолжительный период времени. Эта связь в последнее время признана подавляющим большинством исследователей.

Похоже, что такая же ангелологическая реинтерпретация козла отпущения существует и в Откровении Авраама, где Азазель, как и главный противник енохической традиции, изображается в качестве падшего ангела. Многие ученые уже прежде отмечали, что история Азазеля в апокалипсисе отражает некоторые подробности енохического мифа о падших Стражах[42]. Так, например, Рубинкевич утверждает, что

> …автор Откровения Авраама следует традиции 1 Енох, 1–36. Здесь глава падших ангелов — Азазель, управляющий звездами и большинством людей. Нетрудно обнаружить здесь предание из Быт., 6:1–4, разработанное согласно традициям Первой книги Еноха, где Азазель — глава ангелов, восставших против Господа и позднее соблазнивших дочерей человеческих. Эти ангелы сравниваются со звездами. Азазель открывает тайны небес, за что и приговаривается к ссылке в пустыню. Авраам, как и Енох, получает власть изгонять Сатану. Все эти связи свидетельствуют о том, насколько автор Откровения Авраама полагался на предания 1 Енох[43].

Очевидно, что в славянском апокалипсисе, как и в енохических и Кумранских источниках, Азазель — это уже не священное животное,

---

42 Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham… P. 31–33; Rubinkiewicz. L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave…. P. 50.

43 Rubinkiewicz. Apocalypse of Abraham. P. 685.

а ангельское существо. Уже при своем первом появлении в тексте (Отк. Авр., 13:3–4)[44] он представлен в виде «птицы нечистой»[45]. Поскольку в Откровении Авраама все ангелы изображаются в образе пернатых, и Иаоил изображен с телом грифа, появление Азазеля как «птицы» указывает на его ангельское обличье[46].

Предположение, согласно которому Азазель некогда был ангелом, далее развивается в 13-й главе, в которой повествуется о небесных одеяниях, которыми этот демон некогда обладал: «Вот одеяние, которое на небесах раньше было твоим»[47].

Однако по сравнению с ранними енохическими вариациями ангельские черты Азазеля в славянском апокалипсисе изображаются куда более продуманно. Лестер Граббе считает, что описание главного отрицательного персонажа в Откровении Авраама являет собой «сложный образ повелителя демонов, который носит имя Азазель»[48]. По мнению Граббе, «Азазель

44 Отк. Авр., 13:3–4: «…и слетѣ птица нечиста на телеса и отгнахъ ю. И възглагола къ мнѣ птица нечистая…» Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 64.

45 Упоминание нечистоты этой «птицы» выдает ее связь с образом козла отпущения, который в источниках, свидетельствующих об обряде дня *Йом Кипур*, понимается как нечистое существо, как своего рода «собиратель» нечистоты, загрязняющий при этом всех, кто с ним соприкасается. Все, кто его держал, должны потом пройти через последовательные очищения. Мильгром замечает, что Азазель был своего рода «передвижным средством, собиравшим нечистоты и грехи Израиля и вывозившим их в неведомое дикое место». Milgrom. Leviticus 1–16… P. 1621.

46 Об описании ангелов как пернатых в Откровении Авраама см.: A. Orlov. The Pteromorphic Angelology of the Apocalypse of Abraham. CBQ. 2009. N 72. P. 830–842.

47 Кулик. Откровение Авраама… С. 243.

48 Grabbe. The Scapegoat tradition: A Study in Early Jewish Interpretation. P. 158.

здесь уже не просто один из вождей падших ангелов, но вождь всех демонов. Образы, которые ранее были разрозненными, теперь совпали, и разные имена теперь стали просто разными прозвищами одного и того же дьявола»[49].

Козел для Яхве?

Симметрия Авраама и Азазеля в тексте славянского апокалипсиса вновь заставляет нас вспомнить енохическую традицию и ее легендарного героя — седьмого патриарха. В обоих случаях протагонисты явно служат своего рода отражениями или даже «зеркалами» своих противников — отрицательных героев, ибо в обеих историях герой и антигерой обмениваются друг с другом ролями и свойствами. Как Енох получает священнические и небесные служения Азаила на небесах, тогда как падший ангел наделяется человеческими ролями на земле, так и в Откровении Авраама Азазель передает свои ангельские регалии герою веры. Таким образом, представитель каждой стороны принимает роль и служение своего противника, вступая в бывшее место его обитания. В этом отношении стоит отметить, что переход отрицательного героя славянского апокалипсиса в низшую область, подобно переходу Азаила в енохической традиции, включает два этапа: вначале его свержение на землю[50], а уже потом — в подземную огненную бездну[51].

---

49 Ibid. P. 158.

50 Отк. Авр., 13:6–7: «Укоризна тебе, Азазилъ, яко часть аврамля на небесехъ есть, а твоя на земли. Яко ту избра и възлюби въ жилище скверны твоея». Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 66.

51 Отк. Авр., 14:5: «Да будеши главънею пещи земныя!» Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 68.

Более того, как и в Книге Стражей, в авраамическом апокрифе главный герой движется в направлении, противоположном своему противнику: он восходит на небо, обретая при этом особый священнический статус и облачаясь в небесные одеяния, позволяющие ему вступить в высшую Скинию. Восхождение патриарха к вышним святыням имеет здесь, как и в Первой книге Еноха, явственно культовое значение, показывая связь с обрядом *Йом Кипура*, где вхождение первосвященника в место Божьего Присутствия представляло собой кульминацию празднества. Более того, вполне возможно, что восхождение Авраама в Святая святых небес здесь должно пониматься как вобравшие в себя измерения не только священнослужения, но и жертвоприношения, ввиду наличия симметричного соответствия между патриархом и небесным козлом отпущения, — симметрии, постоянно подчеркиваемой в тексте противопоставлением жребиев Авраама и Азазеля.

Славянский текст утаивает многие детали, и остается неясным, воспринимается ли Авраам в славянском апокалипсисе в качестве жертвенного козла Господу или нет. Однако в некоторых загадочных преданиях, отразившихся в тексте, есть намеки и на такую возможность. Как известно из библейских и раввинистических описаний обряда *Йом Кипура*, плоть козла[52], предназначенного для Яхве, истреблялась огнем, тогда как его кровь, которая в иудейской традиции являет собой душу жертвенного животного, после вносилась первосвященником в Святая святых и использовалась для очищения[53].

52 См.: Лев., 16, 27.

53 Джейкоб Мильгром замечает, что «кровь жертвенного козла могла быть без ущерба вносима в алтарь». Milgrom. Leviticus 1–16… P. 1031.

В свете этих преданий можно ли понимать вступление Иаоила и Авраама в небесный чертог и доступ к небесному престолу как аллюзию на вхождение первосвященника в Святая святых в обряде *Йом Кипура* для принесения очистительной жертвы?

Интересно, что в Отк. Авр., 13:4–5 Азазель предупреждает своего противника, представляющего Божественный удел, что тот будет уничтожен огнем вместе с жертвенными животными:

> И заговорила со мной нечистая птица, и сказала: «Что тебе, Аврам, на священных высотах, где не едят, не пьют и где нет пищи для человека? Ведь все это пожрется огнем и сожжет тебя. Оставь мужа, который с тобой, и беги, потому что когда взойдешь на высоту, тебя погубят»[54].

Загадочное предупреждение Азазеля остается одной из самых глубоких тайн данного текста, но сам мотив встречи созерцателя с огнем кажется важным для авторов апокрифа, которые видят в огне материю богоявления, окружающую само присутствие Божества. Так, позднее в том же тексте вступление Авраама в Божественную обитель представляется в виде вхождения в огонь[55]. Может ли обещание небесных одеяний патриарху в Откровении Авраама означать и здесь, как и во многих других апокалиптических повествованиях, что его смертное тело изменится в огненном преображе-

54 Кулик. Откровение Авраама… С. 243.

55 Отк. Авр., 15:3: «…и възнесе мя на краи пламени огньного. И взидохомъ яко многи вѣтры на небо утверженое на простертьихъ…» Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham… P. 70; Отк. Авр., 17:1: «…И ѣще ему глаголющю и се огнь грядыи противу нама окрѣстъ. И гласъ бысть въ огни яко гласъ водъ многъ, яко гласъ моря въ възмущении его». Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham… P. 72.

нии?[56] К сожалению, текст не дает прямого ответа на этот вопрос.

В целях лучшего понимания эсхатологической роли Авраама как «козла для Яхве» и его связи с Божественным жребием следует более подробно исследовать символику жребиев в славянском апокалипсисе.

Эсхатологические жребии

Как уже отмечалось, удивительное ангельское преображение жертвенного животного, связанного со жребием Азазеля, играло важную концептуальную роль в иудейской апокалиптике и эсхатологии. Однако здесь нельзя забывать и о другом важном аспекте символизма обрядов *Йом Кипура*, который также оказал решающее влияние на содержание некоторых апокалиптических произведений времен Второго храма, включая свитки Мертвого моря. В Кумранских рукописях мы встречаем частое употребление образа двух жребиев — того самого символа, который можно считать исключительно важным для обрядовых действ с козлом отпущения. Как и образ Азазеля, получающего новое небесное обличье, символика жертвенных жребиев также получает здесь свое новое эсхатологическое истолкование. Так, в целом ряде Кумранских источников (1QM, 1QS, 4Q544 и 11Q13) два жребия стали ассоциироваться не с двумя жертвенными козлами, но с небесными и эсхатологическими персонажами: как положительными (Мелхиседек, Князь Светов),

56 В этом контексте следует заметить, что вхождение визионера в огонь и его огненное преображение является довольно распространенным апокалиптическим мотивом, встречающимся во многих текстах, — от 3-й главы Книги пророка Даниила до Третьей книги Еноха, где Енох претерпевает огненное преображение в высшего ангела Метатрона.

так и отрицательными (Мелхиреша, Велиар или Ангел Тьмы). Эти духовные лидеры понимаются в наших источниках в качестве вождей «уделов человечества» и ассоциируются со жребиями добра и зла, света и тьмы[57]. В Кумранских источниках эти эсхатологические жребии, представляющие уделы добра и зла, часто обозначаются как «люди жребия Мелхиседекова»[58] (11Q13 2:8) и «люди жребия Велиарова»[59] (5Q11 1:3).

Подобная эсхатологическая реинтерпретация жребиев широко представлена и в Откровении Авраама. Многочисленные ссылки на два жребия появляются во многих местах второй, апокалиптической части апокрифа. Исследователи уже отмечали, что особые понятийные комплексы, окружающие образ жребиев, напоминают эсхатологические толкования и терминологию Кумранских документов. Так, уже отмечалось, что слово «часть», одно из обозначений жребиев в славянском тексте, соотносится с еврейским גורל, термином, занимающим важное место не только в описании обряда с козлом отпущения, но и в Кумранских источниках.

57 Пол Кобельски отмечает, что каждый из этих «жребиев» или «уделов» человечества «характеризуется одним из двух духов, о которых судит Бог, — духом истины и духом лживости (1QS 3:18–21). Принадлежность к жребию Божию, жребию Мельхиседекову, жребию света и т. д. отмечена духом истины — все люди этого удела суть сыновья правды, руководимые Князем Светов (1QS 3:20). Те же, кто принадлежат к жребию Велиара, жребию тьмы и т. д., отмечены духом лжи и тления, они сыны растления, и вести их может только Ангел Тьмы (1QS 3:20–21)». P. J. Kobelski. Melchizedek and Melchireša[c]. CBQMS, 10. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1981. P. 57.

58 אנש[י] גורל מל[כי] צדק. García Martínez and Tigchelaar. The Dead Sea Scrolls Study Edition… P. 1206.

59 אנשי גורל בליעל. García Martínez and Tigchelaar. The Dead Sea Scrolls Study Edition… P. 1132–1133.

Подобно тому как в Кумранских источниках жребии связываются с ангельскими представителями (такими, как Велиар и Мелхиседек), так и в Откровении Авраама жребии теперь привязаны не к жертвенным животным обряда отпущения, но к главным героям апокалиптического повествования: падшему ангелу Азазелю и вознесенному патриарху Аврааму.

Однако по сравнению с Кумранскими рукописями в славянском изложении темы жребиев связь с преданиями об обряде с козлом отпущения становится более четкой и потому более узнаваемой[60]. Так, в 13-й главе Откровения Авраама, в одном из первых пассажей, где упоминаются два «жребия» или «части», можно легко различить отсылки к конкретным подробностям очистительного ритуала, совершаемого на празднике *Йом Кипур*:

> И сказал ему: «Негоже тебе, Азазель, потому что доля Аврама на небесах, а твоя на земле. Потому что ты избрал ее и полюбил обитель скверны своей. Поэтому Превечный Сильный Владыка сделал тебя жителем земли»[61].

Здесь упоминание места обитания отрицательного героя в качестве жилища нечистоты (*слав.* «скверны») напоминает нам о процессе сакрального удаления загрязнения в необитаемую область,

---

60 Культовый смысл эсхатологических жребиев в Откровении Авраама подчеркивается и тем, что славянское слово «жребий», использованное в Отк. Авр., 20:5 и 29:21 для обозначения двух жребиев человечества, также упоминается в Отк. Авр., 1:2 для обозначения жребия священства, то есть священнического служения Авраама в храме Фарры. Ср.: Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 36, 82 and 102.

61 Кулик. Откровение Авраама… С. 243.

осуществляемую при помощи Азазеля и являющуюся одной из наиболее значимых функций обряда козла отпущения.

Дальнейшие параллели можно увидеть и в описании другого жребия, жребия Авраама. Как и в поминании Дня Отпущения, где жребий козла для Яхве назывался жребием для Господа, так и в Отк. Авр., 20:5 жребий Авраама теперь обозначается как жребий Божества:

> И сказал мне Превечный Сильный: «Авраме». И я сказал: «Вот я!» И он сказал: «Погляди сверху на звезды, что под тобой, сосчитай их и скажи мне число их!» И я сказал: «Разве смогу я? Ведь я всего лишь человек!» И он сказал мне: «Подобно числу звезд и множеству их, сделаю я семя твое собранием народов и народом, отделенным для меня в жребии моем с Азазелем»[62].

Аналогичное отождествление праведного жребия со жребием Господа мы находим и в Кумранских источниках[63]. Здесь следует отметить, что параллели между образами «жребиев» в Откровении Авраама и в Кумранских источниках весьма часто привлекали внимание ученых, которые тем не менее часто не замечали сходства между символикой жребиев в славянском апокалипсисе и в раввинистических текстах. Между тем описания жребиев в Откровении Авраама демонстрируют тесную связь с раввинистическими описаниями ритуалов и церемоний празднования *Йом Кипура*, представленных в *Мишне* и в Талмуде. Особенно интересной параллелью здесь является пространственное размещение жребиев с левой

62 Там же. С. 246.

63 Ср.: 1QM 13:5–6: «Ибо они суть жребий тьмы, а жребий Божий — непреходящий свет». García Martínez and Tigchelaar. The Dead Sea Scrolls Study Edition… P. 135.

и с правой стороны, которое мы находим как в славянском апокалипсисе, так и в раввинистических сочинениях.

Так, в пассаже из 22-й главы Откровения Авраама изображаются две части человечества, разделенные на два жребия и расположенные соответственно слева и справа:

> И он сказал мне: «Те, что на левой стороне, это множество издавна существующих племен, и после тебя им определено: одним — суд и правосудие, а другим — месть и гибель до конца веков. А те, что на правой стороне видения, это народ, отделенный для меня от тех народов, что с Азазелем. Это те, кому определено родиться от тебя и называться моим народом»[64].

В Отк. Авр., 27:1–2 и 29:11 вновь повторяется аналогичное разделение на два жребия — на левой и на правой стороне:

> И я смотрел и видел, и вот поколебалось видение, и с левой его стороны отошли люди народов и брали в плен тех, что на правой стороне: мужчин, женщин и детей. И одних закалывали, а других держали у себя (Отк. Авр., 27:1–2)[65].
> И я смотрел и видел мужа, выходящего с левой стороны, от народов. И вышли из страны народов множество людей — мужчины, женщины и дети, и кланялись ему (Отк. Авр., 29:11)[66].

Следует отметить, что, если в Кумранских источниках пространственное размещение жребиев на левой и правой стороне не имеет особого культового значения, в раввинистических описаниях обряда отбора козлов на праздник *Йом*

---

64 Кулик. Откровение Авраама… С. 247.

65 Там же. С. 249.

66 Там же. С. 250.

Кипур оно получает наиважнейший литургический смысл[67].

В этом отношении интересно отметить, что пространственное распределение жребиев на правой и левой стороне в Откровении Авраама напоминает описания в трактате *Мишны Йома*, в котором обряд выбора двух козлов, одного для Яхве и другого для Азазеля, также связан с символикой левой и правой стороны.

Так, в *Мишна, Йома*, 4:1 мы встречаем следующее предание:

> Он встряхнул короб и вынул из него два жребия. На одном было написано «Для Господа», а на другом было написано «Для Азазеля». Совершитель был справа, а глава отцовского дома слева. Если жребий, носящий имя, попадал в правую руку, совершитель говорил ему: «Мой господин первосвященник, подними твою правую руку», а если он попадал в левую руку, то глава отцовского дома говорил ему: «Мой господин первосвященник, подними твою левую руку. И эти руки возлагались на двух козлов мужеского пола и говорилось: «Искупительная жертва Господу»[68].

67 Помимо их использования в раввинистических сводах *Мишны* и Талмуда, подобная топология сторон — соотнесение одного жребия к правой, а другого — к левой стороне — играет значительную роль в поздней иудейской мистике. Так, например, Джордж Генри Бокс отмечает, что различие в Отк. Авр. между левой и правой стороной напоминает нам о сходном рассуждении в книге *Зогар*. Бокс приходит к выводу, что «в иудейской каббале… правая сторона и левая сторона… становятся техническими терминами. В эманационной системе *Зогара* весь мир поделен между "правой стороной" и "левой стороной", на которые воздействуют соответственно добрые силы и злые силы. На правой стороне находится Святой Единый и Его силы, а на левой — змий Самаэль и его силы…» Box and Landsman. The Apocalypse of Abraham… P. xx.

68 Danby. The Mishnah… P. 166.

Если в этом пассаже из *Мишны* правая сторона и не отождествляется напрямую с Божественным жребием, как в славянском апокалипсисе, то в ходе дальнейшего развития этой традиции в Вавилонском Талмуде авторы текстов открыто настаивают именно на этой параллели. Так, в трактате Вавилонского Талмуда, *Йома*, 39a сказано следующее:

> Наши учителя говорили: все те сорок лет, которые служил Шимон Праведный, жребий [для Господа] всегда выпадал в правую руку, но с того времени он выпадал то в правую руку, то в левую. И в то время темно-красная перевязь становилась белой, а с тех пор она то становилась белой, то нет[69].

Образность отбора козлищ в раввинистических источниках, в процессе которого козел отпущения ставится по левую сторону, а козел для Господа — по правую, напоминает нам пространственное распределение жребиев в славянском апокалипсисе, где точно так же люди Божественного жребия оказываются с правой, а люди жребия Азазеля — с левой стороны[70].

Эсхатологическое восстановление празднества *Йом Кипур* в Откровении Авраама: обряд с козлом отпущения

Первосвященник и Азазель

Как в енохических преданиях, где наиболее значимые функции как положительных, так

69 Epstein. The Babylonian Talmud. Yoma… P. 184.

70 В свете этого пассажа из трактата *Йома* о возложении правой руки первосвященника на козла для Яхве примечательно, что в славянском апокрифе небесный первосвященник Иаоил также возлагает правую руку на Авраама (Отк. Авр., 10:4, 15:2).

и отрицательных[71] героев раскрываются через их вовлеченность в культовые обряды, так и в славянском апокалипсисе Авраам, равно как и его противник Азазель, также получает священнические полномочия. Как было сказано выше, понимание их взаимодействия как культового пронизывает всю структуру апокрифа, в котором все ключевые персонажи наделены обрядовыми функциями. Как уже упоминалось, самые зримые культовые атрибуты даны, конечно же, Иаоилу, который изображается в данном тексте в виде небесного первосвященника и высочайшего наставника ангельского хора. Постоянно повторяющиеся наставления о священных обрядах и жертвоприношениях, которые великий ангел дает своему земному спутнику Аврааму, раскрывают образ Иаоила в качестве самого важного священнослужителя на протяжении всего повествования. Можно предположить, что, выступая в качестве наставника и мистагога обрядовых практик, Иаоил раскрывает свое учение патриарху не только устно, но и непосредственно вовлекая его в исполнение обрядов. Один из примеров таких культовых действий мы, возможно, встречаем в 13-й и 14-й главах славянского апокалипсиса, где Иаоил выполняет один из главных очистительных обрядов *Йом Кипура*, в котором нечистота переносится на Азазеля, и козел отпущения выдворяется в дикие места.

Так, в Отк. Авр., 13:6–12 мы находим следующее загадочное описание действий небесного первосвященника Иаоила по отношению к эсхатологическому козлу отпущения Азазелю:

> И сказал ему: «Негоже тебе, Азазель, потому что доля Аврама на небесах, а твоя на земле. Потому что ты избрал ее и полюбил обитель

---

71 О падших Стражах как священниках см.: D. Suter. Fallen Angel, Fallen Priest: the Problem of Family Purity in 1 Enoch 6–16. HUCA. 1979. N 50. P. 115–35.

> скверны своей. Поэтому Превечный Сильный Владыка сделал тебя жителем земли. Из-за тебя существует злой дух лжи, и из-за тебя гнев и напасти на поколениях неправедных людей. Потому что не допустил Превечный Сильный праведным быть телом в твоей власти, для того чтобы укрепилась ими праведная жизнь и гибель неправедности. Слушай, Советник, ты будешь посрамлен мной, потому что не всех праведников дано тебе испытывать. Отойди от этого человека! Ты не сможешь соблазнить его, потому что он враг тебе и тем, кто следует за тобой, и любит то, что ты пожелаешь. Вот одеяние, которое на небесах раньше было твоим, отложено для него, а тлен, который был в нем, перейдет на тебя»[72].

Принимая во внимание тот факт, что Иаоил понимается в тексте в качестве культового служителя высшего уровня, можно предположить, что его обращение к козлу отпущения имеет здесь обрядовый смысл и явственно напоминает некоторые действия первосвященника на празднике *Йом Кипур*.

Первое, что привлекает наше внимание, — это содержащийся в речи Иаоила призыв удалиться прочь. Криспин Флетчер-Луи отмечает[73] возможную связь между приказанием, найденным в Отк. Авр., 13:12 — «Отступи от мужа сего!» — и распоряжением, произносимым перед козлом отпущения в *Мишна*, *Йома*, 6:4 — «Прими [наши грехи] и ступай прочь»[74].

Исследователи уже отмечали, что некоторые технические термины 13-й главы славянского апокалипсиса обнаруживают связь с литургическим

72 Кулик. Откровение Авраама… С. 243.

73 Fletcher-Louis. The Revelation of the Sacral Son of Man. P. 282.

74 Danby. Mishnah… P. 169.

лексиконом праздника *Йом Кипур*. Так, Дэниэл Штекль Бен-Эзра обращает наше внимание на выражение «посылать», относящееся к Азазелю, которое может быть найдено в Отк. Авр., 13:10[75] и которое Александр Кулик возводит к греческому ἀποστέλλω или еврейскому שלח[76]. Штекль Бен-Эзра выдвигает гипотезу, согласно которой этот термин «может намекать на посылание козла отпущения в пустыню»[77].

Выражение «в месте твоей нечистоты» (*слав.* «въ жилище скверны твоея») также заслуживает внимания, так как оно имеет отношение к «очистительному» смыслу обряда с козлом отпущения: весь этот обряд строился вокруг смысла, состоявшего в том, что нечистота, возложенная на жертвенное животное, оказывалась удалена в «место обитания» демона в диком месте.

Выражение укоров и упреков по отношению к Азазелю в Отк. Авр., 13:6[78] и 13:11[79] также может служить свидетельством ритуальных проклятий, возлагаемых на жертвенное животное в обряде козла отпущения.

Другая важная культовая черта речи Иаоила — это упоминание ангела о том, что порча (*слав.* «тление») праотца народа Израильского теперь перенесена на Азазеля[80]. Размышляя над этим выражением

75 Отк. Авр., 13:9–10: «Яко не посла Превѣчныи Крѣпокъ праведныхъ телесѣмъ в руцѣ твоеи бытии». Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 66.

76 A. Kulik. Apocalypse of Abraham. Towards the Lost Original (Ph. D. diss). Hebrew University of Jerusalem, 2000. P. 90.

77 Stökl Ben Ezra. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity… P. 94.

78 «Укоризна тебе».

79 «…срамляиси от мене».

80 «…и тьля яже бѣ на немь преиде на тя».

великого ангела, Роберт Хельм усматривает в нем связь с преданиями, содержащимися в обрядах праздника *Йом Кипур*. Исследователь предполагает, что «перенос порчи Авраама на Азазеля может быть скрытым намеком на обряд с козлом отпущения…»[81]. Сходным образом и Лестер Граббе отмечает, что высказывание о том, что порча Авраама перешла на Азазеля, предполагает действие отпущения[82].

Возможно также, что первосвященник Иаоил выполняет здесь так называемое «действие переноса» — важнейшую часть обряда с козлом отпущения, когда первосвященник «переносит» грехи Израиля на голову ритуального животного через исповедание и возложение рук[83].

Авраам и козел отпущения

Очевидно, что в Откровении Авраама Иаоил действует как первосвященник, объясняющий и показывающий священные установления и обряды своему юному послушнику Аврааму[84]. Такая параллель между поучениями наставника и действиями его последователя наглядно проявляется уже в самом начале апокалиптического раздела изучаемого произведения, где патриарх неуклонно следует указаниям своего небесного учителя о правильном приготовлении жертвы[85]. Такой же пример жрече-

81 Helm. Azazel in Early Jewish Tradition. P. 223.

82 Grabbe. The Scapegoat Tradition. P. 157.

83 См.: Лев., 16:21–22. О функции такого переноса см. также: Milgrom. Leviticus 1–16… P. 1041.

84 Harlow. Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham. P. 314.

85 Дэниэл Харлоу отмечает: «В 12-й главе Иаоил действует как старший священник, показывающий основы младшему священнику. Он наставляет Авраама: “Заколи этих животных

ского установления, когда посвящающий отдает распоряжения, а посвящаемый их тщательно исполняет, мы находим и в описании обряда с козлом отпущения.

Так в 14-й главе Откровения Авраама, после описания ритуальных действий Иаоила по отношению к Азазелю, теперь уже сам Авраам получает от ангела наставление, как ему поступать с козлом отпущения:

> Скажи ему: «Да станешь ты головней печи земной! Иди, Азазель, в непроходимые земли! Власть твоя — над теми, кто с тобой, над людьми, рождающимися со звездами и облаками, доля которых — ты и которые через твое бытие существуют. А праведность — враг твой. Потому исчезни от меня через собственную гибель!»
> И я сказал слова, которым он научил меня (Отк. Авр., 14:5–8)[86].

В этом повествовании ритуальные формулы «отпущения» оказываются еще более решительными и четкими, нежели в уже исследованном отрывке из 13-й главы. В их число теперь входят такие приказания козлу отпущения, как «иди» и «исчезни от меня» (*слав.* «буди от мене исчезлъ»)[87].

Другой существенной деталью текста представляется выражение: «Ступай, Азазель, в неистоптанные части земли»[88], указывающее на то, что конечный пункт изгнания демона находится в тех частях мира, где не ступала нога человека. Выразительное

и раздели, разложив их половины одну напротив другой. А птиц не разделяй”». Harlow. Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham. P. 314.

86 Кулик. Откровение Авраама… С. 243.

87 Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 68.

88 «Иди, Азазилъ, въ беспроходна земли!»

славянское слово «беспроходна»[89] с удивительной точностью подчеркивает смысл недосягаемости этих мест для человека, ибо люди не могут даже пройти туда. Размышляя над формулировками 16-й главы Книги Левит, где говорится, что козел отпущения изгоняется «в одинокое место» (אל־ארץ גזרה) «в пустыню» (במדבר)[90], Джейкоб Мильгром замечает, что «цель, с которой козел отпущения отправляется в дикое место, заключается в его удалении прочь из места человеческого обитания»[91].

Приведенные наблюдения позволяют нам предположить, что в описании, содержащемся в Откровении Авраама, мы встречаем еще одну, т. н. «удаляющую» функцию обряда с козлом отпущения, когда нечистота должна быть изъята из человеческой ойкумены и перенесена в необитаемое («беспроходное») место.

В этом отношении Дэниэл Штекль Бен-Эзра также замечает, что фраза «въ беспроходна земли» из Отк. Авр., 14:5 напоминает о выражении, которое встречается в Септуагинте, где Лев., 16:22 переведено как εἰς γῆν ἄβατον[92], а также в выражении, выбранном Филоном Александрийским («Об особых законах», 1:188) для описания ритуала *Йом Кипура*[93].

Заключительная фраза из 14-й главы, в которой сообщается о повторении Авраамом приказаний, полученных от великого ангела, подтверждает наше предположение о том, что Авраам выступает здесь в роли своего рода ученика

---

89 Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 68.

90 См.: Лев., 16:22.

91 Milgrom. Leviticus 1–16… P. 1045.

92 Kulik. Apocalypse of Abraham. P. 90.

93 Stökl Ben Ezra. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity… P. 94.

священнослужителя, получающего наставления от своего учителя Иаоила и постигающего это знание на практике, повелевая козлом отпущения[94].

Заключение

В завершение нашего исследования образности праздника *Йом Кипур* во второй части Откровения Авраама следует вновь привлечь внимание к возможным связям между этими культовыми преданиями и концепциями, которые мы находим в первой, агадической части апокрифа.

Как уже упоминалось, первая часть данного текста также пронизана указаниями на культовые обряды: там изображается поклонение идолам в семействе Фарры, понимаемое авторами в качестве метафоры оскверненного Храма. Этот раздел повествования завершается описанием падения дома лживого служения и смертью идолопоклонников — отца Авраама Фарры и его брата Нахора, гибнущих в огне разрушенной священной обители, оскверненной идолами.

В этом контексте особый интерес вызывает тот факт, что описание обряда *Йом Кипура*, которое мы находим в 16-й главе Книги Левит, также начинается со ссылки на двух погибших священнослужителей: сыновей Аарона — Надава и Авиуда, которые, как Фарра и Нахор в славянском апокалипсисе, гибнут от огня, ниспосланного Богом за то, что их мерзостное священнослужение осквернило святилище.

Упоминание о погибших жрецах, осквернивших святилище, которое теперь нуждается в очищении,

94 Харлоу отмечает, что «Иаоил учит Авраама своего рода экзорцистской формуле, чтобы отогнать прочь Азазеля». Harlow. Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham. P. 315.

идеально согласуется с культовой идеологией, выраженной в 16-й главе Книги Левит, где мы находим подробное изложение очистительного ритуала, имевшего место во время празднования *Йом Кипура*[95]. Как мы уже видели, позднейшие раввинистические источники, связывающие эпизод золотого тельца с установлением ритуалов *Йом Кипура*, также намекают на эту связь между грехом ложного поклонения и необходимостью его культового искупления.

В свете упомянутых преданий становится ясно, что апокалиптическое переосмысление ритуалов праздника *Йом Кипур*, появляющееся в повествовании второй части Откровения Авраама, прекрасно сочетается с общей структурой славянского апокрифа, где переход героя от оскверненного земного святилища в истинное место поклонения, представленное небесной Скинией, опосредован обрядом очищения.

---

95 В связи с этим Джейкоб Мильгром напоминает нам, что, прежде чем стать ежегодным праздником, *Йом Кипур* понимался как «чрезвычайный обряд», необходимый для срочного очищения и освящения. Milgrom. Leviticus 1–16… P. 1070. Скалльон также отмечает, что «цель этого празднества — очищение. Грехи израильтян, ведомые и неведомые, осквернили землю, и храм, и саму Святая святых. Книга Левит анахронически относит ко временам, предшествующим обретению обетованной земли — праздник по очищению скинии/храма и стана/города, чтобы защитить их от накопления нечистоты». J. P. Scullion. A Traditio-historical Study of the Day of Atonement (Ph.D. diss). Catholic University of America, 1991. P. 83.

Сатанаил

Затопленные кущи: предания о садах в славянской версии Третьей книги Варуха и Книге Исполинов[1]

Введение

В апокалипсисе, известном как Третья книга Варуха, перед взором читателя разворачивается повествование о небесном путешествии тайновидца, во время которого ангел-путеводитель проводит его через пять небес, показывая дивные реальности горнего царства. Исследователи отмечают, что некоторые детали в описании этого путешествия перекликаются с теми, что содержатся в текстах мистической традиции, связанной с именем Еноха. Однако автор Третьей книги Варуха, несмотря на эти параллели, по-видимому, уклонялся от прямых отсылок к мотивам и темам данной традиции. В этой связи Ричард Бокхэм замечает: «Любопытно, что в главах 2–5[2] Третьей книги Варуха, где идет речь о главах 2–11 из Книги Бытия, не дается никаких отсылок к преданию

1 Перевод с английского языка выполнен Николаем Селезневым по публикации: The Flooded Arboretums: The Garden Traditions in the Slavonic Version of 3 Baruch and in the Book of Giants. CBQ. 2003. N 65. P. 184–201.

2 Здесь и далее я следую данному у Гэйлорда делению на главы и стихи. См.: H. E. Gaylord. 3 (Greek Apocalypse of) Baruch // The Old Testament Pseudepigrapha. 2 vols. / Ed. J. H. Charlesworth. New York: Doubleday, 1985 [1983]. 1.653–679.

о Стражах»[3]. Он далее высказывает предположение, что автор этого апокалипсиса, «возможно, из полемических соображений, отвергал енохические предания, и поэтому не только заменил Еноха на Варуха, но также заменил ангельских Стражей на человеческих существ. Также вместо того, чтобы относить происхождение зла на земле к падению Стражей, он подчеркнуто указывал на его происхождение из Эдемского сада»[4]. Марта Химмельфарб поддерживает это наблюдение, отмечая, что ряд особенностей текста Третьей книги Варуха выдает полемику с преданиями, связанными с именем Еноха[5].

Такие наблюдения достаточно интригующи и подталкивают к дальнейшему исследованию данного предмета. Даже беглое прочтение этого апокалиптического произведения показывает, что, несмотря на бросающееся в глаза явное истолкование происхождения зла посредством указания на Адама, в некоторых деталях описания сада, содержащегося в Третьей книге Варуха, обнаруживаются мотивы и темы, вызывающие в памяти другое известное предание, в котором истоки происхождения зла в мире были связаны с мифом о Стражах и Исполинах.

Настоящее исследование посвящено рассмотрению описания райского сада из 4-й главы Третьей книги Варуха и его возможных связей с преданиями о Енохе и Ное.

Предания о рае в славянской версии Третьей книги Варуха

Третья книга Варуха поначалу была известна ученым в славянской версии, и лишь затем были

3 R. Bauckham. Early Jewish Visions of Hell. JTS. 1990. N 41. P. 355–85, особ. 372.

4 Ibid. P. 372.

5 Himmelfarb. Ascent to Heaven… P. 93.

обнаружены содержащие ее греческие рукописи[6]. И тем не менее, несмотря на открытие греческих версий, ученые отмечали, что в некоторых частях этого апокрифа славянский текст производит впечатление более близкого к предполагаемому оригиналу. Хэрри Гэйлорд, сделавший ревизию славянских источников, показал, что местами славянский текст выглядит более близким к оригиналу[7]. Одно из таких мест — это четвертая глава Третьей книги Варуха. Гэйлорд замечает, что общая структура и содержание четвертой главы на славянском выглядит как более близкая к оригиналу[8], чем в сохранившихся греческих вариантах текста, которые в этой части «подверглись изрядной [обработке] в руках христианских переписчиков»[9]. Четвертая глава в славянской версии содержит некоторые существенные подробности, отсутствующие в греческой версии, включая историю об ангелах, насаждающих сад. Настоящее исследование поэтому основано на анализе славянской версии четвертой главы с учетом греческой версии.

В 4-й главе Третьей книги Варуха читатель обнаруживает провидца посреди его небесного путешествия. Ангел-путеводитель продолжает показывать ему дивные небесные реалии. В начале главы Варух видит на каменной горе змия, «пожирающего землю, как траву». Затем, в 6-м стихе 4-й главы,

---

6 J.-C. Picard. Apocalypsis Baruchi Graece. PVTG, 2. Leiden: Brill, 1967.

7 Gaylord. 3 Baruch… P. 655.

8 В своем исследовании Дэниэл Харлоу (The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch) in Hellenistic Judaism and Early Christiantity. SVTP, 12. Leiden: Brill, 1996. P. 40) высказывается в пользу этого мнения, замечая, что «определенно, славянский текст представляет более последовательный материал в гл. 4–5».

9 Gaylord. 3 Baruch… 1.657.

тайнозритель просит своего ангела-путеводителя показать ему древо, обольстившее Адама. В ответ на эту просьбу Варух слышит историю о насаждении и разорении небесного сада. В русской редакции (РГБ № 363) славянской версии Третьей книги Варуха эта история представлена следующим образом:

> [И сказал мне ангел]: «И повелел [Господь] Михаилу собрать 353 ангела, чтобы те насадили рай, в котором будет жить Адам. И принес Михаил маслину, и посадил ее, и поэтому милостивым называется Михаил, а Гавриил посадил яблоню, Уриил — орех, Рафаил — кодулю, а Сатанаил — [виноградную] лозу, и все ангелы по чину насадили рай». И спросил я, Варух: «Скажи мне, что за дерево, от которого съели Адам и Ева?» И сказал [ангел]: «Виноград, который насадил Сатанаил. Поэтому Бог проклял его и плоды его». И спросил я, Варух, у ангела: «Если проклял тогда Бог виноград, то как же нам ныне его употреблять?» И ответил ангел: «Верно спрашиваешь меня. Когда устроил Бог Потоп, потопил он всяких первенцев 400 и 9 тысяч мужей великих, и поднялась вода очень высоко, и вошла в рай, и подняла все цветущее в нем, и вынесла лозу из рая. А когда отступила вода потопная и стала земля сухой, вышел Ной из ковчега и нашел лежащую лозу райскую». И сказал Ной: «Всадил бы я ее в землю, но знаю, что от нее вкусил Адам и изгнан был из рая. Если посажу ее, то тогда и на меня прогневается Господь». И, преклоня колени, помолился и постился 40 дней и, плача, говорил: «Господи, Боже мой, посажу или нет?» И послал Господь ангела Сарсаила и сказал Ною: «Посади лозу и измени имя ей из горести в сладость, и Адаму была она смерть, а тебе

будет жизнь. Но остерегайся, Ной, так как есть в ней еще от злобы той»[10].

Данное описание передает несколько редко встречающихся в текстах преданий о саде, два из которых особенно важны для настоящего исследования, а именно: мотив насаждения сада ангелами и мотив затопления его водами Потопа. Оба эти предания сохранились только в данном апокрифе. Есть, однако, некоторые ранние материалы, в которых, по-видимому, содержатся аллюзии на такого рода предания, касающиеся насаждения сада и его затопления. Один из этих источников содержится в Книге Исполинов.

Предания о саде в Книге Исполинов

Произведение, известное как Книга Исполинов, представлено в довольно фрагментарном виде в иудейских и манихейских источниках, таких как арамейские фрагменты Книги Исполинов, найденные в Кумране, фрагменты манихейской Книги Исполинов[11] и поздний иудейский текст, известный как *Мидраш Шемхазая и Азаила*[12].

В этих материалах, связанных с Книгой Исполинов, мы находим темы насаждения и разорения

10 Перевод А. Ю. Карпова. См.: А. Ю. Карпов. Откровение Варуха // Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. М.: Молодая гвардия, 1990. С. 277–278.

11 W. B. Henning. The Book of the Giants. BSOAS, 1943–46. N 11. 52–74; P. O. Skjærvø. Iranian Epic and the Manichean Book of Giants. Irano-Manichaica III. Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae XLVIII (1–2), 1995. N 48. P. 187–223; W. Sundermann. Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch // Hommages et opera minora 9: Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata. Acta Iranica, 23/Second Series, 9. Leiden: Brill, 1984. P. 491–505.

12 Я использую еврейский текст и английский перевод этого *мидраша*, опубликованные в: Milik. Books of Enoch… P. 321–28.

сада. В арамейском фрагменте Книги Исполинов из Кумрана (4Q530) и *Мидраше Шемхазая и Азаила* обнаруживается описание сна, в котором исполин Хахия, сын падшего ангела, стража Шемхазая, видит некий сад — насажденный, а затем разоренный.

В 4Q530:3–12 говорится:

> …Затем двое из них видели сон, и спание очей и пришли к <…> сны их. И сказал он в собрании дру[зей своих], Нефилин, […во] сне моем; [который] я видел этой ночью <…> садовники и они были поливавшими <…> многие кор[ни] исходили из их ствола <…> я видел, пока языки пламени из <…> вся вода, и огонь пожег во всем <…> таков конец сна[13].

Судя по всему, в этом фрагменте говорится о неких садовниках, насаждающих и возделывающих сад, а также поливающих многочисленные «корни», произрастающие в нем. Затем, по-видимому, изображается разрушение того же сада посредством воды и огня. Описания обоих событий сильно фрагментированы, и многие детали, очевидно, выпадают из текста 4Q530. Те же два мотива можно увидеть в *Мидраше Шемхазая и Азаила*, в котором даются дополнительные важные подробности. В нем явным образом приводится указание на насаждение сада, поскольку используется еврейский глагол נטע:

> …Однажды ночью сыновья Шемхазая, Хивва и Хийя[14], видели во сне (видение), оба они видели сны. Один видел великий камень, распростершийся над землей… Другой (сын) видел сад *насажденный* (נטוע)[15], полный (многих) видов

13 García Martínez and Tigchelaar. The Dead Sea Scrolls Study Edition… 2.1063.

14 = Хахия.

15 Перев. Milik. Books of Enoch… P. 325.

> деревьев и (многих) видов драгоценных камней. И ангела, спускающегося со свода (небесного) с секирой в руке, который стал рубить все деревья, так что осталось только одно дерево с тремя ветвями. Когда они пробудились, они встали в смущении и, пойдя к отцу своему, рассказали ему об (увиденных) снах. Он же сказал им: «Святой наведет Потоп на землю и разорит ее, так что останется только один человек и его три сына»[16].

Помимо 4Q530 и *Мидраша Шемхазая и Азаила*, подобный же сон Хахии/Хийи упоминается также в среднеперсидском *Кавâне* (фрагмент *j*) манихейской Книги Исполинов, опубликованной В. Б. Хеннингом. Свидетельство этого текста, однако, совсем краткое и неоднозначное[17], оно содержит только строку: «Нариман[18] видел са[д, полный] рядов деревьев. Двести… вышли, деревья…»[19]

Хеннинг предполагает, что этот фрагмент следует понимать в свете другого среднеперсидского фрагмента *D* (M 625c), который связывает Стражей с деревьями:

> …снаружи… и… оставил… прочел сон, виденный нами. Вслед за чем Енох таким образом… и деревья, вышедшие вовне, которые Egregoroi, и Исполины, исшедшие из тех женщин. И… над… возвращающийся… над…[20]

Некоторые существенные подробности в приведенных выдержках из иудейского и манихейского источников требуют пояснения. Первое касается

16 Ibid. P. 328.

17 Ввиду крайне фрагментированного состояния использовать этот отрывок следует с известной осторожностью.

18 = Хахия.

19 Henning. The Book of the Giants. P. 57 and 60.

20 Ibid. P. 66.

персонажей, насаждавших сад. В 4Q530 содержится указание на садовников, поливающих многие корни, исходящие из ствола. Кто эти садовники? Йозеф Милик первым предложил видеть в этих «садовниках» *ангельских* существ. Он говорит, что эти садовники суть «ангелы-хранители» или «управители мира-сада», соответствующие пастырям в Книге Снов в 1 Енох, 89:59 и 90:1[21]. Лорен Штукенбрук соглашается, что в «садовниках» следует видеть ангелов, но замечает, что имеет смысл задаться вопросом, представляют ли собой эти «садовники» *добрых* ангельских существ. Этот исследователь высказывает предположение, что в свете 4Q530:8 конечным результатом деятельности этих «садовников» можно считать произведение из корневого источника «великих произрастаний», что, по мнению Штукенбрука, означает «рождение Исполинов от женщин». Он далее говорит, что «поливание» — это метафора, указывающая на оплодотворение, и что «садовники» суть не кто иные, как падшие ангельские существа, Стражи[22]. Джон Ривз несколько ранее предположил, что «садовники» могут представлять собой Стражей до их падения, отметив, что образ садовников, «поливающих» сад, может указывать на изначальную образовательную миссию Стражей, которые, согласно Книге Юбилеев (Юб., 4:15)[23], были первоначально отправлены Богом на землю с тем, чтобы они наставляли людей в должном образе поведения[24].

---

21 Milik. Books of Enoch… P. 304.

22 Stuckenbruck. Book of Giants from Qumran… P. 114.

23 «…и он нарек ему имя Иаред; ибо в его дни сошли на землю Ангелы Господни, которые назывались стражами, чтобы научить сынов человеческих совершать на земле правду и справедливость». Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 134.

24 J. Reeves. Jewish Lore in Manichaean Cosmology: Studies in the Book of Giants Traditions. Monographs of the Hebrew Union College, 14. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1992. P. 95, 96.

Вторая подробность приведенного описания касается образности, связанной с деревьями. Можно предположить, что деревья обозначают не растения, а обитателей сада, представленных ангельскими, человеческими и смешанными существами. Здесь нужно отметить, что образы деревьев часто использовались в традиции, связанной с именем Еноха, для изображения Стражей и Исполинов (ср. Дамасский документ, 2:17–19).

Другая важная для нашего исследования деталь находится в *Мидраше Шемхазая и Азаила*, где разорение сада связано с Потопом и спасением от него Ноя. В 4Q530:10 также можно увидеть аллюзию на Потоп, поскольку сновидение Хахии говорит о разрушении сада огнем и водой. Краткий фрагмент из Кумранских находок, 6Q8, служит дополнительным свидетельством связи между сновидением Хахии и спасением Ноя. Флорентино Гарсия Мартинес отмечает, что указание на Ноя и его сыновей в *Мидраше Шемхазая и Азаила* имеет параллель в 6Q8:2[25], где говорится о трех побегах, сохранившихся после Потопа, как указание на спасение Ноя и его трех сыновей[26].

Джон Ривз предлагает следующую реконструкцию повествования о сновидении, основываясь на двух вышеупомянутых фрагментах[27]:

> Хахия видит во сне рощу из деревьев, усердно возделываемых садовниками. Эта мирная

---

25 6Q8:2: «его три корня <…> пока я [смотрел], пришел <…> весь сей сад, и <…>».García Martínez and Tigchelaar. Dead Sea Scrolls Study Edition… 2.1149.

26 F. García Martínez. Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran. STDJ, 9. Leiden: Brill, 1992. P. 101. См. также: Reeves. Jewish Lore… P. 87 and 95; Milik. Books of Enoch… P. 309.

27 Reeves. Jewish Lore… P. 95–96; Stuckenbruck. Book of Giants from Qumran… P. 114–115. Нужно заметить, что любое подобное сопоставление фрагментов требует известной осторожности.

> картина внезапно нарушается появлением (или трансформацией?) в пределах сада двухсот фигур. Результатом этого вмешательства становится появление «великих» произрастаний, исходящих из корней деревьев. В то время как Хахия наблюдает происходящее, с небес снисходят посланники и разрушают сад водой и огнем, оставляя нетронутым лишь одно дерево с тремя ветвями[28].

Сравнение этого описания событий из Книги Исполинов с повествованием из славянской версии четвертой главы Третьей книги Варуха показывает, что оба рассказа, судя по всему, отражают схожую последовательность событий: насаждение сада, разрушение сада и спасение одного из деревьев от этого разрушения. Это интригующее сходство побуждает к более подробному рассмотрению параллелей между преданиями о саде, содержащимися в 4-й главе Третьей книги Варуха и в Книге Исполинов.

Насаждение сада ангелами (3 Вар., 4:7–8)

Повествование о насаждении сада ангелами сохранилось исключительно в славянской версии Третьей книги Варуха[29]. В этом тексте рассказ о насаждении исходит из уст ангела-путеводителя Варуха. От него тайновидец узнает, что Бог повелел архангелу Михаилу собрать ангелов, чтобы насадить сад. Далее в рассказе сообщается, что Михаил,

---

28 Reeves. Jewish Lore… P. 95.

29 Греческая версия содержит лишь краткое указание на насаждение, сделанное Самаилом: «Ангел же Самаил насадил виноградную лозу, чем прогневал Господа Бога, и Он проклял его и его насаждение». Gaylord. 3 Baruch… P. 667; см. также: Picard. Apocalypsis Baruchi Graece… P. 85.

Гавриил, Уриил, Рафаил и Сатанаил насадили пять деревьев. Другие ангелы также насадили «различные деревья».

Некоторые черты рассказа о насаждении деревьев, находящиеся в апокалипсисе Варуха (3 Вар., 4:7–8), перекликаются с тем, что читатель находит в Книге Исполинов. Можно выделить следующие наиболее заметные моменты:

1. В некоторых рукописях Третьей книги Варуха говорится о двух (сотнях) тысячах и трех ангелах[30], насаждающих сад.

2. Падший ангел Сатанаил также принимает участие в насаждении деревьев.

3. Согласно повествованию, Сатанаил сажает дурное дерево — дерево обольщения.

4. Это дерево указывает на греховное намерение этого ангела в отношении человечества[31].

5. В 3 Вар., 4:7 упоминается насаждение пяти видов деревьев.

Следует теперь подробно рассмотреть эти важные параллели.

1. Первая важная деталь 4-й главы Третьей книги Варуха, напоминающая о повествовании Книги Исполинов, — это число ангельского множества, занятого насаждением сада. В некоторых славянских рукописях 3 Вар., 4:7 говорится, что Бог повелел Михаилу[32] собрать *двести тысяч и три* ангела, чтобы насадить сад. Число двести тысяч и три, названное здесь как число ангельского множества,

---

30 См.: Gaylord. 3 Baruch... P. 666; H. E. Gaylord. «Славянский текст Третьей книги Варуха». Polata Knigopisnaja. 1983. N 7. P. 52.

31 См.: S. Novakovic. Otkrivene Varuhovo. Starine. 1886. N 18. P. 206.

32 Определение Михаила ответственным за собирание двухсот тысяч ангелов может быть указанием на его роль, описанную в Книге Стражей (1 Енох, 10:11–15), где он изображен как посылаемый Богом к Шемихазаю и Стражам.

может указывать на то, что ангельские «садовники» из 4-й главы Третьей книги Варуха неким образом соотносятся с падшими Стражами, которые в Книге Исполинов «насаждают» на земле гигантские «деревья» посредством своего нечестия[33]. В ранних текстах традиции, связанной с именем Еноха, число «двести» часто указывает на количество Стражей, сошедших на гору Хермон[34]. Однако некоторые более поздние повествования этой традиции тяготеют к тому, чтобы увеличивать число падших Стражей, говоря о них как о насчитывающих двести тысяч или двести сонмов. Например, в пространной редакции 2 Енох, 18:3 сопровождавший Еноха ангел сообщает о Стражах следующее: «Сии суть Григори (стражи/бдящие), отвратившиеся от Господа,

---

33 Тот факт, что три ангела упомянуты в 3 Вар., 4:7 как добавление к двумстам тысячам, может быть указанием на предание, согласно которому три архангела (Рафаил, Уриил и Гавриил) были призваны четвертым архангелом, Михаилом, исполнить Божье повеление о насаждении сада. Другим объяснением появлению этой ангельской триады в 3 Вар., 4:7 может служить то обстоятельство, что она состоит из ведущих представителей группы Стражей. В поздних текстах традиции, связанной с именем Еноха, часто говорится о трех, а не двух предводителях падших Стражей. См.: 3 Енох, 4:5–6: «…И Святой, будь Он Благословен, поставил меня [т. е. Еноха] на высоте в качестве князя и правителя среди ангелов-служителей. Тогда пришли три ангела-служителя, Узза, Азза и Азаэл, и стали выдвигать обвинения против меня на небесной высоте». Тантлевский. Книги Еноха… С. 179. См. также 3 Енох, 5:9: «…произошло потому, что Узза, Азза и Азаэл научили их колдовствим закликаниям, ибо иначе они не смогли бы спустить их». Тантлевский. Книги Еноха… С. 181. Аннет Рид (From Asael and Šemihazah to Uzzah, Azzah, and Azael: 3 Enoch 5 [§§7–8] and Jewish Reception-History of 1 Enoch. JSQ. 2001. N 8/2. P. 105–36 at. 110) отмечает, что предание об Уззе, Аззе и Азаиле отражает «непосредственную осведомленность о повествовании о падших ангелах в 1 Енох, 6–11».

34 См.: 1 Енох, 6:6: «…было же их всего двести. И они спустились на Ардис, который есть вершина горы Ермон». Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 24.

200 сонмов, вместе с предводителем их Сатанаилом»[35]. Примечательно, что в 3 Вар., 4, так же как и в 2 Ен., 18, предание о двухстах сонмах ангельских существ связано с именем Сатанаила[36].

2. В 3 Вар., 4:7–8 один из ангелов, насаждавших сад вместе с другими четырьмя архангелами (Михаилом, Гавриилом, Уриилом и Рафаилом), — падший ангел Сатанаил. Представление Сатанаила в качестве «садовника» озадачивает. Обыкновенно апокрифические тексты следуют библейскому повествованию, в котором говорится, что сад был насажден Богом (Быт., 2:8)[37]. Таким образом, данное описание является скорее параллелью к соответствующему месту Книги Исполинов, изображающей падших ангелов как «садовников».

3. В Третьей книге Варуха, так же как и в Книге Исполинов, «насаждение деревьев» представляет собой часть коварного плана по растлению человечества. В Книге Исполинов «садовники» предстают как падшие ангельские существа, а их «насаждения» — как дурные «древа», порочные произрастания, которые своей ненасытностью приносят множество бедствий допотопному поколению.

---

35 F. Andersen. 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch // The Old Testament Pseudepigrapha. 2 vols. / Ed. J. H. Charlesworth. New York: Doubleday, 1983–1985. 1.130.

36 Вероятность того, что автор 3 Вар. был знаком с мифом о Стражах, поддерживается также другими элементами содержания этой книги. Согласно Бокхэму («Early Jewish Visions of Hell», p. 372), автор 3 Вар. несомненно знал историю о Стражах. Бокхэм считает, что две группы отвергнутых ангелов, фигурирующие во второй и третьей главах 3 Вар., соответствуют двум группам Стражей на вторых и пятых небесах, о которых говорится в 2 Енох 7 и 18.

37 См. также: 4Q504 8:4–6 «… [… Адама,] от[ца] нашего, создал Ты по образу Славы [Твоей] <…> […дыхание жизни] [вд]охнул Ты в ноздри его, и ум и разумение <…> […в сад] у Эдемском, который Ты насадил…» García Martínez and Tigchelaar. Dead Sea Scrolls Study Edition… 2.1009.

В четвертой главе Третьей книги Варуха «садовник», представленный падшим ангелом Сатанаилом, также насаждает дерево, предназначенное для того, чтобы стать причиной падения и деградации человеческого рода. В Третьей книге Варуха, таким образом, виноградная лоза в итоге оказывается орудием, посредством которого Адам и Ева подвергаются обольщению и растлению.

4. Некоторые рукописи Третьей книги Варуха связывают дерево, насажденное Сатанаилом, с «греховным желанием», обращенным падшим ангелом на первых людей. В этих источниках ангел-истолкователь сообщает Варуху, что злополучное древо было не только виноградной лозой, но и «греховным желанием»[38], которое Сатанаил распространил на Адама и Еву. Данное указание на «греховное желание» падшего ангела, распространенное им на людей, представляет интерес, так как оно оказывается своего рода аллюзией терминологии, используемой в традиции, связанной с именем Еноха. Так, в 6-й главе Первой книги Еноха говорится о том, что Стражи имели греховное желание по отношению к человеческим созданиям[39]. В *Мидраше Шемхазая и Азаила* также используется термин «злое желание» или «злое влечение» (*др.-евр.* יצר הרע) применительно к отношениям между падшими Стражами и «дочерьми человеческими»:

> Когда они спустились, тотчас Святой попустил злому влечению (יצר הרע) править ими. Увидев дочерей человеческих, что те красивы, они предались растлению с ними, как сказано: «Когда увидели сыны Божии дочерей человеческих», они не смогли сдержать свое влечение[40].

38 Похоть греховнаю. Novakovic. Otkrivene Varuhovo. P. 206.

39 1 Енох, 6:1–2a.

40 Milik. Books of Enoch… P. 327.

В повествовании *Мидраша Шемхазая и Азаила* злое влечение Стражей к «дочерям человеческим», судя по всему, понимается как следствие непочтительного отношения Стражей к человечеству вообще и к первым людям в частности[41]. Любопытно, что некоторые из русских рукописей Третьей книги Варуха содержат пассаж, где сообщается об отказе Сатанаила[42] воздать почтение Адаму[43], что

41 *Мидраш Шемхазая и Азаила*, 1–4: «Когда усилился род Еноса и творил идолопоклонство, и род потопа усилился и растлевал дела свои, тогда Святой — благословен Он! — пожалел, что сотворил человека, как сказано: "И раскаялся Бог, что сотворил человека, и восскорбел в сердце Своем". Тотчас поднялись два ангела, имена которым Шемхазай и Азаил, и сказали пред Ним: "О Господь мира, не говорили ли мы Тебе, когда творил Ты мир Твой, 'не создавай человека'?" Святой — благословен Он! — сказал им: "Тогда что станет с миром?" Они сказали пред Ним: "Достаточно (Тебе) нас вместо него". Он сказал: "Открыто и известно Мне, что случись вам жить в мире, злое желание овладеет вами так же, как овладело оно сынами человеческими, и вы были бы более жестоковыйны, чем они". Они сказали пред Ним: "Дозволь нам, и мы спустимся и будем посреди сих творений, и Ты увидишь, как мы будем святить Имя Твое". Он сказал им: "Спуститесь и пребывайте посреди них". И когда они спустились, тотчас Святой попустил злому влечению (יצר הרע) править ими. Увидев дочерей человеческих, что те красивы, они предались растлению с ними, как сказано: "Когда увидели сыны Божии дочерей человеческих", они не смогли сдержать свое влечение». Milik. Books of Enoch… P. 327.

42 Предание о том, как Сатана отказался почтить Адама, засвидетельствовано во многих иудейских, христианских и мусульманских источниках, включая армянскую, грузинскую и латинскую версии Книг Адама и Евы, Евангелие Варфоломея 4, коптскую Интронизацию Михаила, Пещеру Сокровищ, 2:10–24 и Коран, 2:31–39, 7:11–18, 15:31–48, 17:61–65, 18:50, 20:116–123, 38:71–85.

43 «…И вострубил Михаил-ангел, и собрались все ангелы, и поклонились все Адаму по чину, а Сатанаил не поклонился, сказав: "Я грязи и праху не поклонюсь". И еще сказал: "Поставлю престол свой на облаках и буду подобен Всевышнему". Поэтому Бог отверг его от лица Своего с ангелами его, как

напоминает подобную же традицию, отраженную в *Мидраше Шемхазая и Азаила* (1–4)[44]. Гэйлорд, однако, не включил этот важный отрывок в свой перевод славянской версии Третьей книги Варуха, опубликованный в первом томе «Old Testament Pseudepigrapha», полагая, что это поздняя интерполяция.

5. Наконец, в 3 Вар., 4:7 говорится о пяти видах деревьев, посаженных пятью верховными ангелами: Михаилом, Гавриилом, Уриилом, Рафаилом и Сатанаилом. Хотя число названных архангелов кажется необычным, оно оказывается достаточно интересным в свете того, что «пять деревьев» фигурируют в одном из фрагментов манихейской Книги Исполинов, опубликованной Хеннингом. В этом фрагменте, как и в 3 Вар., 4:7, содержится указание на «пять деревьев»: «…злонамеренный… откуда… он пришел. Заблудший не сумел распознать пять элементов, [пять видов] деревьев, пять [видов] животных» (фрагм. *H*)[45].

Таким образом, мы видим, что как в предании, связанном с именем Еноха, так и в традиции, главным героем которой служит Адам, затопленный сад изображается как место, где разыгрывается драма первоначального вхождения греха в мир. То и другое предание часто дополняют друг друга, предлагая различные объяснения происхождения зла. Традиция, связанная с именем Еноха, основывает свое понимание происхождения зла на истории

и сказал пророк: “Удалились от лица Его все ненавидящие Бога и Славы Божьей”. И повелел Господь ангелу стеречь рай…» Перевод А. Ю. Карпова. См.: Карпов. Откровение Варуха… С. 277–278.

44 «Тотчас поднялись два ангела, имена которым Шемхазай и Азаил, и сказали пред Ним: О Господь мира, не говорили ли мы Тебе, когда творил Ты мир Твой, “не создавай человека”?» Milik. Books of Enoch… P. 327.

45 Henning. Book of the Giants. P. 63.

о Стражах, согласно которой сошедшие на землю падшие ангелы растлевают человечество через передачу ему недозволенных секретов. В адамической традиции источник зла воспринимается происходящим из события падения Адама и Евы в Эдемском саду. В рассматриваемых преданиях мы видим немало общих деталей, которые обнаруживают настойчивую и продолжительную полемику между двумя традициями. Описание затопленного сада в 4-й главе Третьей книги Варуха как пространства, где имело место первоначальное небесное бунтарство, в которое были вовлечены высшие ангельские чины, служит концептуальным полигоном для еще большего сближения этих двух противостоявших друг другу традиций.

Затопление сада (3 Вар., 4:10–11)

В 3 Вар., 4:8 ангел рассказывает тайнозрителю о пагубной роли, которую сыграла виноградная лоза в истории обольщения Сатанаилом Адама и Евы. Согласно этому повествованию, Бог проклял лозу и ее плоды за это обольщение. Выслушав рассказ ангела, Варух спрашивает своего небесного наставника о том, что же ему делать со злополучным растением? В ответ ангел рассказывает Варуху историю затопления небесного сада.

Согласно этой истории, Потоп, наведенный Богом на землю, сначала потопил «всяких первенцев», включая 104 тысячи «мужей великих» (Исполинов)[46]. Затем вода поднялась над высочайшими горами и затопила небесный сад. Когда же повелением Божиим вода отступила, обнаружилось, что погиб «весь цвет», за исключением побега виноградной лозы. После того как проступила суша, Ной

46 Gaylord. «Славянский текст Третьей книги Варуха». P. 52.

вышел из ковчега и обнаружил лозу, лежащую на земле.

Некоторые моменты в этой истории о Потопе перекликаются с рассказом, содержащимся в Книге Исполинов, включая следующие подробности:

1. В 3 Вар., 4:10 и в Книге Исполинов затопление сада представляет собой параллель затоплению всей земли.

2. В обоих преданиях истребление всей растительности (в 3 Вар. «всего цветущего») в саду отражает истребление всякой плоти на земле, включая Исполинов.

3. В обоих преданиях растение, пережившее затопление сада, выступает как параллель спасению Ноя от Потопа.

Рассмотрим теперь эти параллели более подробно.

1. В поздних раввинистических текстах можно встретить концепцию двух садов: небесного Эдемского сада и сада земного. Из 3 Енох, 5:5–6 мы узнаем, что до грехопадения рода Еноса Присутствие, или *Шхина* Господня, свободно перемещалось из одного сада в другой и обратно:

> Когда Святой, будь Он благословен, входил или выходил из Сада в Эдем и из Эдема в Сад, из Сада на твердь (небесную) и с тверди (небесной) в Сад Эдемский, все смотрели на яркий образ Его *Шхины* и оставались невредимы — вплоть до поколения Еноса, который был главой всех идолопоклонников мира[47].

Рассказ о саде в четвертой главе Третьей книги Варуха может представлять собой раннее предание о двух садах, поскольку в этом апокалиптическом произведении сад предстает как место свершения

47 Тантлевский. Книги Еноха… С. 180–181.

одновременно небесных и земных событий. В истории Потопа, представленной в 3 Вар., 4:10–11, события, произошедшие на небесах и на земле, изображены так, как будто они служат отражением друг друга: истребление «всякой плоти», включая Исполинов, на земле выглядит отражением истребления «всего цветущего» в небесном саду. В обоих повествованиях также упоминаются те, кто пережил эти события: Ной оказывается спасенным от Потопа на земле, и одно из растений остается не погибшим в результате затопления небесного сада. Такой параллелизм напоминает о сходных соотношениях в Книге Исполинов, где сновидение/я об истреблении «растительности» в саду, за исключением единственного побега, символизирует утопление Исполинов и чудесное спасение Ноя.

2. Как уже было упомянуто выше, в традиции, связанной с именем Еноха, падшие ангелы и их потомство часто выступают в образах растений/деревьев. В Дамасском документе (2:17–19) Исполины названы высокими кедрами[48]. Книга Исполинов продолжает эту образность: в манихейских фрагментах этого произведения Стражи недвусмысленно ассоциированы с деревьями[49]. *Мидраш Шемхазая и Азаила*, судя по всему, также содержит указание на растения сада как на символ собрания Стражей/Исполинов. Это соответствие представлено не напрямую, а через параллелизм традиций,

48 «И по причине хождения в жестоковыйности сердец их, Стражи небесные пали… ибо не внимали повелениям Божиим. И сыны их, чей рост был подобен (высоте) кедров, и чьи тела были словно горы, пали». García Martínez and Tigchelaar. Dead Sea Scrolls Study Edition… 1.555.

49 «…снаружи… и… оставил… прочел сон, виденный нами. Вслед за чем, Енох таким образом… и деревья, вышедшие вовне, которые Egregoroi, и Исполины, исшедшие из тех женщин. И… над… возвращающийся… над…» Henning. Book of the Giants. P. 66.

отраженных в повествовании. Так, в этом *мидраше* высказывание Шемхазая о Потопе на земле следует непосредственно за рассказом о сновидении Хийи, в котором этот исполин созерцает уничтожение деревьев. Эти два события выглядят как зеркально отражающие друг друга, причем первое символизирует второе.

В 3 Вар., 4:10 мы видим построение той же композиции: истребление всякой плоти, в том числе и Исполинов, на земле и истребление «всего цвета» в небесном саду представляют собой два зеркальных события, разворачивающихся соответственно на земном и небесном планах. Сходство повествований 3 Вар., 4 и Книги Исполинов не представляется случайным. К тому же описание всякой плоти в 3 Вар., 4:10 содержит прямое указание на утопленных Исполинов[50].

3. Следующий параллелизм — это отождествление спасения Ноя с избежавшим истребления растением. В *Мидраше Шемхазая и Азаила* исполин Хийя видит во время своего сновидения дерево с тремя ветвями, пережившее разорение сада. Один из героев *мидраша* сообщает, что он видел «ангела, спускающегося со свода (небесного) с секирой в руке, который стал рубить все деревья, так что осталось только одно дерево с тремя ветвями»[51]. Затем следует высказывание Шемхазая, переводящее

50 Возможно, что 3 Вар., 4:3 также является отражением предания об Исполинах. В тексте говорится, что ангел-путеводитель показал Варуху змия, который «пил море, по одному локтю каждый день» и «ел землю». Это описание может быть аллюзией на невероятную прожорливость Исполинов, известных пожиранием всего живого на земле. Книга Стражей и Книга Исполинов также свидетельствуют о страшной прожорливости Исполинов. В *Мидраше Шемхазая и Азаила* говорится, что «каждый из них ежедневно пожирал тысячу верблюдов, тысячу коней, тысячу быков и прочих животных». Milik. Books of Enoch… P. 328.

51 Milik. Books of Enoch… P. 328.

внимание на Ноя и его трех сыновей: «Он же сказал им [Хивве и Хийе]: “Святой наведет Потоп на землю и разорит ее, так что останется только один человек и его три сына”»[52]. Как мы видим в этом *мидраше*, указание на Ноя и его трех сыновей, переживших Потоп, следует непосредственно за символическим изображением дерева с тремя ветвями, сохранившегося после разрушения сада. И, хотя *Мидраш Шемхазая и Азаила* напрямую не идентифицирует упомянутое дерево как Ноя, эта идентификация становится очевидной благодаря композиционному соотнесению двух элементов повествования.

Подобное же соотнесение наблюдается и в четвертой главе Третьей книги Варуха, где упоминание о Ное и его спасении следует непосредственно за высказыванием о сохранившемся побеге: «…и поднялась вода очень высоко, и вошла в рай, и подняла все цветущее в нем, и вынесла лозу из рая. А когда отступила вода потопная и стала земля сухой, вышел Ной из ковчега и нашел лежащую лозу райскую»[53]. Существенная разница, однако, заключается в том, что «спасенное дерево», отождествляемое в Книге Исполинов с выжившим праведником, в Третьей книге Варуха оказывается также ассоциированным со злым обольщением. Подобная неоднозначная деталь может свидетельствовать об уже упомянутом нами ранее полемическом характере использования енохической образности автором Третьей книги Варуха.

Повествование о Ное (3 Вар., 4:11–15)

Стихи 11–15 четвертой главы Третьей книги Варуха изображают Ноя покинувшим свой ковчег и нашедшим лежащий на земле побег виноградной

52 Ibid.

53 Карпов. Откровение Варуха… С. 278.

лозы. Ной испытывает нерешительность: нужно ли посадить это растение в землю, учитывая ту пагубную роль, которую оно сыграло в истории обольщения Адама и Евы? Не зная, как поступить, Ной решает вопросить в молитве Господа, следует ли ему посадить обнаруженный побег лозы. Господь в ответ посылает к нему ангела Сар(а)саила со следующим повелением: «Посади лозу и измени имя ей из горести в сладость, и Адаму была она смерть, а тебе будет жизнь»[54]. Известие, принесенное Сарасаилом, представляет немалую важность для нашего исследования, так как оно позволяет нам проследить связь между четвертой главой Третьей книги Варуха и другими преданиями, связанными с именами Еноха и Ноя. Из этой традиции становится ясно, что создатель Третьей книги Варуха был знаком не только с подробностями предания о спасении Ноя от Потопа, обнаруживаемыми в сохранившихся фрагментах Книги Исполинов, но также со своеобразными деталями рассказов о Ное, содержащимися в Книге Стражей и в преданиях, ассоциированных с Книгой Ноя.

Греческая и эфиопская версии 1 Енох, 10:1–3 сообщают, что Сариил был назначен Богом известить Ноя о грядущем Потопе[55]. Этот элемент повествования может быть параллелью явлению Ною Сарасаила[56] в 3 Вар., 4:15, но в сообщении о появле-

---

54 Там же. С. 278.

55 1 Енох, 10:1–3:10. «Тогда стал говорить Всевышний, Великий и Святый, и послал Арсъйялайура к сыну Ламеха (Ною), и сказал ему: Скажи ему Моим именем: “Скройся!” — и объяви ему предстоящий конец! Ибо вся земля погибнет, и вода потопа готовится прийти на всю землю, и то, что есть на ней, погибнет. И теперь научи его, чтобы он спасся и его семя сохранилось для всей земли!»… Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 27.

56 «Сарасаил» в данном случае — искажение от «Сариил», имени архангела Уриила, известного также в различных

нии Сариила в 1 Енох, 10:1–3 ничего не говорится о растении. Возможно, однако, что в большей мере отражающее оригинал чтение 1 Енох, 10:3 сохранилось не в эфиопской версии Первой книги Еноха, а в тексте, сохранившемся у Георгия Синкелла[57], который текстологически ближе к арамейскому варианту[58]. В соответствующем пассаже у Синкелла Бог повелевает Сариилу сообщить Ною не только о его спасении от Потопа, но также о растении:

> «И теперь наставь праведного в том, что ему надлежит делать, и сына Ламехова, чтобы он спас свою жизнь и был избавлен во всякое время; ему надлежит насадить растение, которое пребудет во все роды, навсегда»[59].

Хотя «растение» в данном откровении может быть понято как символическое указание на восстановленное человечество или на самого Ноя, который характеризуется в 1 Енох, 10:16 как «произрастание праведности и истины», тем не менее из некоторых текстов, относящихся к традиции, связанной с именем Еноха, видно, что наряду с «насаждением» справедливости и праведности Ной насадил также и виноградную лозу в буквальном смысле. Так, в 7-й главе Книги Юбилеев, например, говорится о том, что «в седьмую седмину в первый год ее в этом юбилее Ной насадил виноградные деревья на горе, на которой остановился ковчег, называемой Лубар, на одной из гор Арарата. И они

преданиях как Фануил. О связи имен Уриил, Сариил и Фануил см.: А. А. Орлов. Лицо как небесный двойник мистика в славянской «Лествице Иакова» // Волшебная Гора. 2007. № 8. С. 56–77.

57 Мэтью Блэк (The Book of Enoch or 1 Enoch. SVTP, 7. Leiden: Brill, 1985. P. 133) замечает, что этот «пространный текст Синкелла выглядит как более близкий к оригиналу».

58 Milik. Books of Enoch… P. 161–62.

59 Black. Book of Enoch… P. 30.

принесли плод на четвертом году»[60]. В данном случае, как и в 3 Вар., 4:13–15, насаждение лозы ассоциировано с выходом Ноя из ковчега.

История о Ное, как она приводится в 3 Вар., 4:11–16, является дополнительным доказательством, поддерживающим гипотезу о существовании текстов, связанных с Книгой Ноя. Исследование Флорентино Гарсии Мартинеса показывает, что материалы Книги Ноя являются тесно связанными с преданием о Енохе и Ное в той форме, как оно себя обнаруживает в Первой книге Еноха, Книге Юбилеев, Кумранских источниках и у Синкелла[61]. В 3 Вар., 4 разные предания круга Книги Ноя, по-видимому, тесно переплетены и взаимосвязаны, что может быть указанием на их общее происхождение из этого источника. Например, в 3 Вар., 4:15–17 Сарасаил предупреждает Ноя об опасности, которую представляет собой виноградная лоза. Ангел говорит ему, что это растение все еще содержит в себе зло[62]. Ангельское предостережение об *этом растении и о зле, которое оно в себе таит*, напоминает другой пассаж, вероятно, также из круга Кни-

60 Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 143.

61 García Martínez. Qumran and Apocalyptic… P. 1–44. Хотя Книга Ноя не фигурирует в известных древних перечнях апокрифов, писания, автором которых называется Ной, упоминаются в таких ранних источниках, как Книга Юбилеев (Юб., 10:13, 21:10), Апокриф Книги Бытия из Кумрана и греческий фрагмент Документа Левия с Афона. Помимо упоминаний названия Книги Ноя, сохранилось некоторое число фрагментарных материалов из круга источников традиции, связанной с именем Ноя. Большинство исследователей в данной области согласны в том, что частично утраченная Книга Ноя «была инкорпорирована в Первую книгу Еноха и Книгу Юбилеев и что ее использование прослеживается в некоторых из Кумранских рукописей». García Martínez. Qumran and Apocalyptic… P. 26.

62 «Но остерегайся, Ной, так как есть в ней еще от злобы той…» Карпов. Откровение Варуха… С. 278.

ги Ноя, а именно предание об откровении, возвещенном Ною ангелами, в Книге Юбилеев, 10:1–14, с помощью которого герой Потопа был наставлен в том, что касается *растений и злых духов*[63].

Заключение

1. Вышеизложенный анализ выявил ряд параллелей между темой сада, как она представлена в четвертой главе Третьей книги Варуха, и аналогичными преданиями, содержащимися в материалах, связанных с Книгой Исполинов[64]. И в том и в другом источнике сад изображен как место первоначального небесного бунтарства, в которое были вовлечены высшие ангельские чины. И, хотя Третья книга Варуха — это текст, написанный с точки зрения адамических традиций[65], некоторые детали его

63 Юб., 10:11б–14: «…всех злых, лютых духов мы связали в месте наказания, и десятую часть из них мы оставили, чтобы они предстали пред Сатаною на земле. И целебные средства от всех их (то есть причиняемых демонами) болезней вместе с их способами обольщения мы сказали Ною, как излечивать себя растениями земли. И Ной записал все, как мы научили его, в книгу, о каждом роде лекарств. Так злые духи были отделены в заключение от детей Ноя. И он дал все писания, которые написал, своему старейшему сыну Симу, ибо он любил его больше из всех своих сыновей». Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 153–154.

64 Из предложенного анализа видно, что среди иудейских и манихейских материалов из круга Книги Исполинов, *Мидраш Шемхазая и Азаила* демонстрирует наибольшую близость к преданиям о саде, засвидетельствованным в четвертой главе Третьей книги Варуха.

65 3 Вар., 4 — один из текстов, где традиция Адама играет преобладающую роль. Исследователями уже было отмечено, что традиция Адама и традиция Еноха/Ноя часто полемизируют друг с другом, предлагая различные истолкования происхождения зла в мире и указывая на разных виновников, ответственных за это первоначальное грехопадение. В то же самое время в ходе этой продолжительной полемики об

повествования показывают сходство с преданиями о Енохе, что служит указанием на то, что создатель Третьей книги Варуха мог быть вовлечен в полемику с традицией Еноха, заимствуя оттуда определенные темы и затем применяя их к преданиям об Адаме и Еве. Таким образом, история насаждения и разорения сада в Третьей книге Варуха сама представляет собой некое полемическое концептуальное пространство, где разворачиваются напряженные споры и осуществляется значительная переработка материала с исходно ориентированными на Еноха и Ноя мотивами и темами. В этой полемической перспективе детали повествования о Стражах и Исполинах из традиции Еноха являются переделанными[66] и соотнесенными с новыми персонажами из преданий об Адаме, включая Самаила/Сатанаила и змия.

2. Создатель Третьей книги Варуха был, судя по всему, вовлечен в широкомасштабное противостояние с традицией Еноха, которое включало не только полемику с преданиями, ассоциированными с Книгой Исполинов, но также с мотивами и темами, содержащимися в Книге Стражей, Книге Юбилеев и у Синкелла. Представляется, что даже сама тема затопления небесного сада есть не что иное, как полемический мотив, направленный против традиции Еноха. В этой связи интересно свидетельство четвертой главы Книги Юбилеев, которое

источнике первоначального зла адамическая и енохическая традиции часто содержат аллюзии на мотивы и темы друг друга. Более подробное рассмотрение этого вопроса см. в: M. Stone. The Axis of History at Qumran // Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls / Eds. E. Chazon and M. E. Stone. STDJ, 31. Leiden: Brill, 1999. P. 133–49.

66 Как верно отмечает Дэниэл Харлоу (Greek Apocalypse of Baruch… P. 59), четвертая глава Третьей книги Варуха «переворачивает историю Стражей с ног на голову».

изображает Еноха перемещенным в Эдемский сад. Там говорится, что из-за Еноха Бог «послал Потоп на землю; ибо он был поставлен в знамение, и чтобы дать свидетельство против всех сынов детей человеческих, чтобы объявить все деяния родов до дня суда»[67].

3. Значительная часть четвертой главы Третьей книги Варуха посвящена истории Ноя, и предания о нем, содержащиеся в этой главе, тесно связаны с содержанием фрагментов Книги Ноя, находящихся в Первой книге Еноха, Книге Юбилеев, в Кумранских источниках и у Синкелла. В то же время эти предания о Ное, по-видимому, претерпели своего рода кардинальный пересмотр в контексте традиций Адама. Гэйлорд отмечает, что в Третьей книге Варуха «проводится явное типологическое соотнесение между Адамом и Ноем, нашедшим вынесенный отступающими водами Потопа побег лозы, посредством которой произошло грехопадение Адама и Евы»[68].

67 Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 135.

68 Gaylord. 3 Baruch… P. 659.

Сатана Созерцаемый: апокалиптические роли антагониста в евангельских рассказах об искушении Христа[69]

…Высший князь-обвинитель и главный завистник — это злой Самаэль, сопровождаемый своими ангелами. Он называется «злым» не из-за своей сущности, но потому, что он стремится слиться с эманацией не его природы…

Ицхак бен Яаков га-Коген.
«Трактат о левой эманации»

Искушение Христа

Ученые предполагают, что повествования об искушении Христа дьяволом, найденные у Матфея[70]

69 Перевод с английского языка выполнен Олегом Макарьевым по публикации: A. Orlov. Satan and the Visionary: Apocalyptic Roles of the Adversary in the Temptation Narrative of the Gospel of Matthew // A. Orlov. Dark Mirrors: Azazel and Satanael in Early Jewish Demonology. Albany: SUNY, 2011. P. 107–112.

70 Мф., 4:1–11: «Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от диавола, и, постившись сорок дней и сорок ночей, напоследок взалкал. И приступил к Нему искуситель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами. Он же сказал ему в ответ: написано: не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих. Потом берет Его диавол в святой город и поставляет Его на крыле храма и говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою

и Луки[1], происходят из раннего сборника изречений Иисуса, называемого Q (от *нем.* Quelle — «источник»), который авторы этих евангелий использовали в качестве одного из своих источников[2]. Оба этих евангелиста также знают о версии искушения в Евангелии от Марка[3]. Истории искушения Христа у Матфея и Луки отличаются друг от друга в нескольких аспектах. Одним из отличий является то, что в Евангелии от Луки, как и в Евангелии

Твоею. Иисус сказал ему: написано также: не искушай Господа Бога твоего. Опять берет Его диавол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их и говорит Ему: все это дам Тебе, если, пав, поклонишься мне. Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи. Тогда оставляет Его диавол, и се, Ангелы приступили и служили Ему».

1 Лк.., 4:1–13: «Иисус, исполненный Духа Святого, возвратился от Иордана и поведен был Духом в пустыню. Там сорок дней Он был искушаем от диавола и ничего не ел в эти дни, а по прошествии их напоследок взалкал. И сказал Ему диавол: если Ты Сын Божий, то вели этому камню сделаться хлебом. Иисус сказал ему в ответ: написано, что не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом Божиим. И, возведя Его на высокую гору, диавол показал Ему все царства вселенной во мгновение времени, и сказал Ему диавол: Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее; итак, если Ты поклонишься мне, то все будет Твое. Иисус сказал ему в ответ: отойди от Меня, сатана; написано: Господу Богу твоему поклоняйся, и Ему одному служи. И повел Его в Иерусалим, и поставил Его на крыле храма, и сказал Ему: если Ты Сын Божий, бросься отсюда вниз, ибо написано: Ангелам Своим заповедает о Тебе сохранить Тебя; и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею. Иисус сказал ему в ответ: сказано: не искушай Господа Бога твоего. И, окончив все искушение, диавол отошел от Него до времени».

2 C. M. Tuckett. The Temptation Narrative in Q // The Four Gospels. Festschrift Frans Neirynck / Eds. F. van Segbroeck et al.; 3 vols. BETL, 100. Leuven: Peeters, 1992. 1.479–507.

3 Мк., 1:12–13: «Немедленно после того Дух ведет Его в пустыню. И был Он там в пустыне сорок дней, искушаемый сатаною, и был со зверями; и Ангелы служили Ему».

от Марка, говорится о том, что искушение Иисуса длилось сорок дней. Напротив, в Евангелии от Матфея подчеркивается продолжительность поста Иисуса, так как в тексте сообщается, что Господь постился сорок дней и сорок ночей[4]. Оба евангелия также имеют отличия в их представлении порядка искушений. Ученые полагают, что Евангелие от Матфея отражает порядок искушений, присутствующий в начальном предании, в то время как Евангелие от Луки представляет собой инверсию этого изначального порядка[5]. Хотя требование Сатаны превратить камни в хлеба находится в начале повествований обоих евангелий, порядок развертывания двух других искушений тем не менее отличается. По мнению ученых, тот факт, что Евангелие от Матфея и Евангелие от Луки начинают свои повествования с искушения в пустыне, дает основание предположить, что в этом они оба испытали влияние Евангелия от Марка[6]. В Евангелии от Матфея затем говорится о втором искушении в Храме, а также о третьем на горе. В отличие от Матфея, Лука помещает в середине своего рассказа искушение с горнего места, заканчивая затем свое повествование искушением в Храме.

Некоторые особенности версии искушения, отраженной у Матфея, позволяют предположить, что она содержит более явные аллюзии на апокалиптические традиции, чем варианты, представленные у Марка и Луки.

---

4 Мф., 4:1–2: «Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от диавола, и, постившись сорок дней и сорок ночей, напоследок взалкал».

5 J. Dupont. Les tentations de Jésus au desert. StudNeot, 4. Bruges: Desclée de Brouwer, 1968. P. 290; N. H. Taylor. The Temptation of Jesus on the Mountain: A Palestinian Christian Polemic against Agrippa I. JSNT. 2001. N 83. P. 33.

6 Taylor. The Temptation of Jesus on the Mountain: A Palestinian Christian Polemic against Agrippa I… P. 33.

Как я уже отмечал, Марк и Лука, которые понимают сорокадневный срок как охватывающий весь процесс искушения, как мне кажется, пытаются переосмыслить таким образом ветхозаветное предание о сорокалетнем испытании израильтян в пустыне. У Матфея же сорокадневный пост визионера сменяется появлением Дьявола. Из этого можно предположить, что пост у Матфея представляет собой своего рода инструмент, который призван инициировать получение откровения. Здесь стоит отметить, что канонические повествования, рассказывающие о двух самых известных провидцах Ветхого Завета — Моисее и Илие, содержат ссылки на сорокадневные посты этих тайнозрителей. Так, в Книге Исход, 24:18 повествуется о том, что Моисей пребывал сорок дней и сорок ночей на вершине горы Синай[7]. Согласно Книге Второзакония, 9:9, во время этого пребывания он воздерживался от еды и питья[8]. Третья Книга Царств, 19:8 говорит об Илие, поддерживаемом ангелами сорок дней во время его путешествия на гору Хорив[9]. Стоит отметить, что в обоих случаях, как и в Евангелии от Матфея, сорокадневный пост адепта совпадает с откровением, данным ему на горе, таким образом намекая на возможную подготовительную функцию этих аскетических упражнений.

Если мы правы в том, что сорокадневный пост у Матфея служит своего рода подготовкой

---

7 Исх., 24:18: «Моисей вступил в средину облака и взошел на гору; и был Моисей на горе сорок дней и сорок ночей».

8 Втор., 9:9: «…когда я взошел на гору, чтобы принять скрижали каменные, скрижали завета, который поставил Господь с вами, и пробыл на горе сорок дней и сорок ночей, хлеба не ел и воды не пил».

9 Подробнее о сорокадневном посте см. в: S. R. Garrett. The Temptations of Jesus in Mark's Gospel. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. P. 57; B. Gerhardsson. The Testing of God's Son (Matt 4:1–11 & Par.) ConBNT, 2.1. Lund: Gleerup, 1966. P. 41–43.

визионера к мистическому опыту, то необычным представляется тот факт, что в нашем Евангелии подобного рода приготовление выступает в качестве инструмента, вызывающего видение не Бога, а Сатаны. Вполне возможно, что данное описание содержит полемические интенции, и евангелист пытается радикально переосмыслить традиционные апокалиптические реалии, направляя их в новое парадоксальное русло.

Загадочный психопомп

Еще более поразительными представляются евангельские описания искушения Господа в пустыне, где Сатана служит своего рода ангельским носителем визионера — его психопомпом, который переносит героя повествования к различным эсхатологическим ландшафтам, включая в том числе и самые возвышенные места. Здесь надо отметить, что в иудейской апокалиптической литературе ангелы и архангелы часто служат психопомпами визионеров. Так, например, во Второй книге Еноха повествуется о перенесении седьмого патриарха на небо двумя ангелами. В том же апокалиптическом произведении первосвященник Мелхиседек переносится на крыльях архангела Гавриила в рай. В описаниях искушений Иисуса Сатана, видимо, тоже выполняет эти знакомые функции ангела-носителя. Необходимо отметить, что в Матфеевом описании искушений Сатана переносит Иисуса не в ад, а на «святые вершины» — сначала на крыло Храма в Святом городе, а затем на вершину священной горы. Некоторые ученые считают, что гора понимается здесь, как и в некоторых других апокалиптических текстах, как место Божественного пребывания. Апокалиптические роли Дьявола парадоксальны и вызывают недоумение. Необычная роль Сатаны как того, кто

переносит тайнозрителя в высшие области, по-видимому, наполнена здесь глубоким полемическим смыслом. Вполне возможно, что автор пытается здесь критически переработать знакомые апокалиптические мотивы путем изображения Сатаны в его необычной роли ангельского психопомпа Христа.

Важно также, что как в Евангелии от Матфея, так и в Евангелии от Луки Сатана служит не только в качестве ангела-переносчика, но и в качестве ангела-путеводителя визионера (его *angelus interpres*), который буквально «ведет» (ἀναγαγὼν αὐτὸν) провидца, «показывая ему» (δείκνυσιν αὐτῷ / ἔδειξεν αὐτῷ) реалии горних миров, выполняя при этом традиционные функции ангелов-толкователей, хорошо известные нам из иудейских апокалиптических и мистических текстов. Ученые ранее уже указывали на терминологические соответствия между евангельскими описаниями искушения Иисуса и Книгой Второзакония, 34:1–4, где Бог выступает как ангел-путеводитель Моисея во время получения пророком откровения на горе Нево. В этом повествовании Бог, беря на Себя функции *angelus interpres*, показывает (ἔδειξεν)[10] тайнозрителю Землю обетованную[11], давая ему при этом объяснения[12].

10 Септуагинта.

11 «И взошел Моисей с равнин Моавитских на гору Нево, на вершину Фасги, что против Иерихона, и показал ему Господь всю землю Галаад до самого Дана, и всю землю Неффалимову, и всю землю Ефремову и Манассиину, и всю землю Иудину, даже до самого западного моря, и полуденную страну и равнину долины Иерихона, город Пальм, до Сигора. И сказал ему Господь: вот земля, о которой Я клялся Аврааму, Исааку и Иакову, говоря: “семени твоему дам ее”; Я дал тебе увидеть ее глазами твоими, но в нее ты не войдешь».

12 J. Dupont. L’arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus. NTS. 1957. N 3. P. 297.

Енохическая традиция падения ангельских стражей

Интересно также, что в одном из искушений Дьявол «ставит» Иисуса на крыле Храма. Согласно раввинистическому преданию, отраженному в *Псикта рабати*, пришедший мессия встанет на крыше Храма[13]. Предание об утверждении Иисуса на высокой точке святилища довольно интересно, так как это напоминает нам о культовом небесном «установлении» некоторых визионеров в иудейских апокалиптических текстах. В этих рассказах ангельские помощники часто бывают ответственны за посвящение провидцев в ряды так называемых «владык присутствия» — *сар хаппаним*, особого ангельского отряда служителей Бога, члены которого призваны вечно стоять в небесном святилище, охраняя присутствие Божества. Одно из таких именитых установлений обнаруживается во Второй книге Еноха, где ангел Уриил (Вревоил) посвящает седьмого патриарха Еноха в служители небесного Храма. Еноху также сообщается, что отныне он будет вечно стоять перед Божественным Присутствием. Я ранее уже исследовал это апокалиптическое предание, прослеживая ранние корни этого мотива уже в библейских описаниях получения Моисеем откровения на горе Синайской, где Бог в процессе посвящения избранника «устанавливает» этого великого визионера перед Своим Ликом[14].

В нашем исследовании уже говорилось, что евангельские повествования об искушении Иисуса, по-видимому, испытали влияние апокалиптических традиций небесных восхождений и нисхождений,

13 Pesikta Rabbati; ed. M. Friedmann. Wien: Selbstverlag des Herausgebers, 1886. P. 162a.

14 См.: A. Orlov. The Enoch-Metatron Tradition. TSAJ, 107. Tübingen: Mohr/Siebeck, 2005. P. 286–288.

путешествий, предпринимаемых как человеческими, так и ангельскими существами. Если это действительно так, то в предложении Сатаны к Иисусу броситься вниз с крыла Храма мы можем иметь своего рода намек на предание о нисхождении падших ангелов, отраженное в ранних книгах Еноха. В них говорится о том, как ангелы, называемые Стражами, оставили свои служительские обязанности в небесном Храме и решили спуститься на землю, где в союзе с земными женщинами они породили расу исполинов. В библейской версии этой истории, отраженной в 6-й главе Книги Бытия, эти ангельские существа называются сынами Божьими[15]. Наименование сошедших с небес ангелов сынами Божьими заслуживает внимания. В связи с этим загадочным обозначением может ли обращение Сатаны к Иисусу, в котором он именует его Сыном Божьим, призывая его броситься вниз, демонстрировать определенную терминологическую связь со словарем 6-й главы Книги Бытия, в которой падшие ангелы именуются сынами Божьими? Другая важная параллель включает в себя сходство между статусом падших ангелов как особым классом ангельских существ — Стражей, которые прежде «стояли» на небесах, в вышнем Храме, и описанием Иисуса, «стоящего» на вершине Храма.

Мотив поклонения

Третья часть повествования об искушениях Иисуса, представленных в Евангелии от Матфея, связана с происходящим на горе. Некоторые ученые ранее выдвигали гипотезу о том, что символ горы здесь

15 См.: Быт., 6:1–2: «Когда люди начали умножаться на земле и родились у них дочери, тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал».

выступает как обозначение места Божественного Присутствия и власти. В евангелии, однако, как ни странно, гора становится возвышенным местом, на котором Сатана просит Иисуса о поклонении.

В енохических и библейских преданиях высокая гора часто служит одной из метафор Божественного Присутствия, а именно манифестации восседающей Божественной Славы — *Кавода*. Так, например, в 25-й главе Первой книги Еноха гора служит местом Божественного Престола. В Эксагоге Иезекииля Трагика можно обнаружить видение Моисеем Божественной Славы, восседающей на горе. Если в своем описании горы Матфей действительно имел в виду гору Божественной Славы, тогда в способности Сатаны показать Иисусу в одно мгновение все царства мира, по-видимому, присутствует намек на предание о небесной занавеси, называемой *паргод* (פרגוד) — преграда, отделяющая Божественное Присутствие от мира творения. Эта священная завеса небесного Храма, расположенная перед Божественным *Кавод*ом, представлена в 45-й главе Третьей книги Еноха как космический экран, отражающий всю мировую историю и показывающий визионерам все поколения и все царства мира одновременно. В 3 Енох, 45:1–4 мы находим следующее описание *паргода*:

> Рабби Ишмаэль сказал: Метатрон сказал мне: Подойди, и я покажу тебе Занавес Вездесущего, который распростерт перед Святым, будь Он благословен, (и) на котором начертаны все поколения мира и все их деяния, которые уже осуществлены и которые еще должны быть осуществлены, до последнего поколения.
> Я пошел, и он показал их мне пальцами своей руки, подобно тому, как отец учит своего сына буквам Торы; и я увидел:
> каждое поколение и его владык;

каждое поколение и его глав;
каждое поколение и его пастырей;
каждое поколение и его хранителей;
каждое поколение и его надсмотрщиков;
каждое поколение и его мучителей;
каждое поколение и его чиновников;
каждое поколение и его судей…
И я увидел:
Адама и его поколение,
их деяния и их мысли;
Ноя и его поколение Потопа,
их деяния и их мысли;
Нимрода и его поколение разделения языков,
их деяния и их мысли;
Авраама и его поколение,
их деяния и их мысли…
царей Иудеи и их поколения,
их деяния и их поступки;
царей Израиля и их поколения,
их деяния и их поступки;
царей язычников и их поколения,
их деяния и их поступки;
правителей Израиля и их поколения,
их деяния и их поступки;
правителей язычников и их поколения,
их деяния и их поступки…[16]

Предложение Сатаны Иисусу почтить его, пав ниц перед искусителем, как мне кажется, также связано с апокалиптическими и мистическими преданиями. Ученые уже отмечали, что некоторые особенности в изображении последнего искушения Иисуса у Матфея напоминают легенду об ангельском поклонении Адаму, содержащуюся в различных версиях Книг Адама и Евы. Эти книги повествуют о сотворении Адама по Божьему образу и подобию.

16 Тантлевский. Книги Еноха… С. 231–232.

Далее говорится, что после сотворения праотца архангел Михаил приказал Адаму поклониться Богу, а затем сам Бог повелевает всем ангелам пасть ниц перед Адамом. Большинство ангелов подчинились этому приказу, но Сатана (и его ангелы) отказались преклониться перед первочеловеком, обосновывая это тем, что Адам был сотворен позже них.

Здесь важно отметить, что только в Евангелии от Матфея искуситель требует от Иисуса пасть ниц (πεσὼν). В этом, как мне кажется, Евангелие от Матфея демонстрирует более близкую связь с адамической традицией ангельского поклонения, нежели Лука, так как в его евангелии πεσὼν отсутствует.

Требование Сатаны о поклонении может быть частью адамической христологии евангелистов: Сатана, который потерял свой небесный статус, отказавшись поклониться «Первому» Адаму, пытается исправить ситуацию, требуя, чтобы «Последний» Адам теперь преклонился перед ним[17].

Здесь также важно отметить, что в то время как в Книгах Адама и Евы Бог приказывает ангелам поклониться Адаму, в более поздних раввинистических повествованиях он выступает против такого поклонения. Алан Сегал в своем инновационном исследовании «Два Владычества в Небесах» убедительно доказал, что эти поздние раввинистические истории, повествующие о Божественном запрете на ангельское почитание Адама, были частью знаменитого богословского спора о наличии «двух владычеств в небесах»[18]. Вполне возможно, что вышеупомянутые особенности повествований

---

17 О Христе как эсхатологическом Адаме см.: Garrett. The Temptations of Jesus in Mark's Gospel… P. 58.

18 A. Segal. Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism. SJLA, 25; Leiden: Brill, 1977. P. 108–115.

об искушении Иисуса, отраженные в Евангелиях от Матфея и Луки, предвосхищают и в какой-то степени даже формируют эти более поздние раввинистические концепции. Эти евангельские разработки, таким образом, могут представлять собой одни из самых ранних, изначальных образцов доктрины «двух владычеств в небесах». В связи с этим следует отметить, что в Евангелиях от Матфея и Луки Иисус категорически выступает против поклонения кому-либо, кроме Бога.

Демоническое преображение

Хотя ученые ранее отмечали, что просьба Дьявола о том, чтобы Иисус поклонился ему, напоминает нам об истории ангельского почитания Адама, они часто упускали из виду трансформационные аспекты этого рассказа. Здесь опять обращение к апокалиптическим преданиям могло бы прояснить евангельское повествование. Так, в различных апокалиптических текстах поклонение Божественной Славе часто сопровождается изменением природы тайнозрителя. Даже в вышеупомянутой истории ангельского преклонения перед Адамом из Книг Адама и Евы мотив почитания праотца всего человечества является связанным с традицией почитания Божественной Славы. В этих рассказах Адам выступает в роли своего рода «иконы» антропоморфной Славы Божией — *Кавода*, через которую ангелы способны служить Богу. Образность Божественного *Кавода*, таким образом, присутствует уже в изначальном адамическом предании, где Бог требует от ангелов, чтобы они поклонились не просто Адаму, а образу Божьему. Мотив ангельского почитания здесь служит указанием на возможность отождествления Адама с *Кавoдом* — традиционным объектом ангельского почитания во многих апокалиптических текстах.

В свете этих преданий можно предположить, что требование Сатаны о поклонении также связано с темой трансформации визионера. Здесь важно отметить, что Дьявол просит о поклонении, стоя на горе — месте, которое часто истолковывается учеными как обитель Божественного Присутствия. Подобное позиционирование Дьявола на великой горе, напоминающей обитель Бога, по-видимому, понимается здесь как своего рода негативное переосмысление области Божественного Присутствия, имитируемого здесь оппозиционной демонической силой. Возможно даже, что Сатана выступает в данном случае в качестве Второго Владычества или, точнее, в качестве зеркального демонического отражения Божественной Славы.

Здесь важно отметить, что в иудейских апокалиптических преданиях падение визионера ниц перед Божественной Славой часто представляет собой один из важных этапов в трансформации и преображении провидца в небесное существо или даже его отождествления с Божественной Формой[19]. В ходе этого наиважнейшего посвящения адепт часто обретает характеристики объекта своего поклонения, включая светоносность, которая подчеркивается его отождествлением со светоносной природой Божественной Формы.

В контексте этих традиций не исключено, что в повествованиях об искушении Иисуса можно найти сходный трансформационный мотив. Вполне возможно, что эти повествования дают нам пример своего рода негативных или демонических мистических трансформаций. Заставляя Иисуса преклониться перед собой, Искуситель

19 Об этом предании см.: Orlov. The Enoch-Metatron Tradition… P. 165–176.

таким образом хочет, чтобы провидец демонически преобразился, отождествив себя с формой Сатаны, в точном противопоставлении с преображением адептов иудейских апокалиптических повествований, которые через их поклонения становятся отождествляемыми с Божественной Формой.

Левиафан

Левиафан как основание храма творения[20]

> Мир не был сотворен до тех пор, пока Он не взял некий камень — камень, называемый *эбен шетия*, Камень основания мира. Благословенный Святой взял его и бросил его в бездну… Это центр всего мира, и на нем покоится Святая святых…
>
> *Зогар I, 231*

> И я молил того другого ангела, чтобы он показал мне власть тех чудовищ, как они разделены в один день и одно было брошено в глубину моря…
>
> *1 Енох, 60:9*

Введение

Исследователи прежде уже отмечали важность культовых традиций, которые пронизывают историю Авраама в Откровении Авраама. Славянский апокалипсис часто изображает этого героя веры подготавливающим жертвоприношения Богу, дары, которые позже позволяют ему вознестись в небесную Святая святых. Сокровенные знания, полученные патриархом в небесных чертогах, также

20 Перевод с английского языка выполнен Ириной Колбутовой по публикации: A. Orlov. The Cosmological Temple in the Apocalypse of Abraham // A. Orlov. Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism. Albany: SUNY, 2015. P. 37–54. Настоящая глава представляет собой переработанную статью «Храм Творения в Откровении Авраама» («Волшебная Гора», XVII; в печати).

проникнуты уже знакомыми священническими мотивами. Так, в 18-й главе Откровения Авраама тайнозрителю, вошедшему в небесный тронный зал, открывается видение всего сотворенного мира и всей истории человечества от начала до конца. Большую часть рассматриваемого нами апокрифического источника (главы 19–30) составляет описание этого видения, основное содержание которого — история человечества от грехопадения Адама и Евы до появления эсхатологических мессианских персонажей, причем начало этого видения посвящено рассмотрению устройства вселенной. Так, в космологических видениях, описание которых содержится в 19-й и 21-й главах, патриарх созерцает сложную архитектурную конструкцию небес, а также обретает знание о структуре и свойствах нижних частей мира, то есть земли и подземного царства. В самом низу Авраам видит Левиафана, охарактеризованного в данном апокрифе как основание мира.

Некоторые аспекты этих космологических образов уже рассматривались в ряде исследований, однако без учета одной важной проблемы, а именно того, насколько данное откровение связано с культовой символикой, играющей важную роль в содержании рассматриваемого славянского апокрифа. Очевидно, что в некоторых аспектах в описании видения, таких как образ Эдемского сада и некоторых других, отчетливо прослеживаются мотивы храма и священнического служения. Подобного рода мотивы в данном славянском апокрифе, возможно, отражают восприятие его автором сотворенного мира в целом. В такого рода мировосприятии весь мир представляется как храм, в котором небо, земля и подземное царство соответствуют различным частям вселенского святилища.

Цель этой статьи заключается в детальном исследовании космологического откровения,

содержащегося в тексте Отк. Авр., 19–21, и его связей с иудейскими культовыми преданиями.

Стихия храмового двора

Видение Авраама начинается с первых строк 19-й главы, где говорится о том, что патриарх получил приказание из Божественного огня посмотреть вниз на то, что находилось у него под ногами, и выяснить, чем наполнены нижние небеса. В соответствии с указаниями, произнесенными Божьим гласом, «уровни» мира, находящиеся под ногами патриарха, раскрываются, чтобы он мог узреть под ними небеса. На некоторых из нижних небес размещаются сонмы ангелов, а в самом низу неба Авраам видит звезды и «послушные им земные стихии».

Видение тем не менее не ограничивается небесными реалиями. После созерцания Авраамом различных уровней небес и существ, их наполняющих, он получает еще одно Божье повеление: на этот раз Авраам должен «познать творение». Исполняя Божье повеление, он вновь смотрит вниз себе под ноги на расстилающееся под ним видение и созерцает то, что в тексте названо «подобием неба», более низкие уровни мироздания, в том числе землю и подземное царство:

> И он сказал мне: «Посмотри себе под ноги на небесную твердь и познай изначально стенающее творение. На этом небе творение и то, что в нем, и жизнь, уготовленная ему». И я смотрел на твердь, что под ногами, и видел подобие неба и то, что в нем. И там была земля и плоды ее, и движущиеся существа ее, и одушевленные существа ее, и множество людей ее, и неправедность одушевленных существ ее, и их оправдания, и начинания дел их; и бездна, и муки ее, и пропасти ее, и гибель в них. Я видел там море и острова его,

> и зверей его, и рыб его, и Левиафана, и владения его, и лежбище его, и язвы его, и населенный мир, лежащий на нем, и колебания его, и разрушение населенного мира из-за него. Я видел там реки и высоты их, и круги их. И я видел там сад Эдем и плоды его, источник и реку, исходящую из него, и его растительность, и праведников. И я видел в нем пищу их и покой. (Отк. Авр., 21:1–8)[1].

Некоторые характерные черты этого описания, такие как образ Левиафана в качестве основания мира, указывают на то, что это видение представляет собой не просто раскрывающуюся перед патриархом «историю», подобно другим видениям, содержащимся в последующих главах рассматриваемого апокрифа, а своеобразное космологическое откровение, целью которого служит Божье намерение поведать патриарху о строении всей вселенной. Несколько образов из этого видения тесно связаны с храмовым культом, что указывает на возможное восприятие его автором всего творения как образа мирового храма, так что это видение представляет собой не просто описание устройства вселенной. Священная конструкция мироустройства отражает трехчастную структуру земного храма, где небеса представляются как Святая святых, земля соответствует святилищу, а подземное царство (представленное морем) соответствует храмовому двору. Подобного рода концепция мирового храма, в которой мироустройство связано с храмовым культом, восходит к древним представлениям о мире, отраженным в мифологии народов Месопотамии[2]

---

1 Кулик. Откровение Авраама… С. 246–247.

2 B. Janowski. Der Tempel als Kosmos — Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels // Egypt — Temple of the Whole World — Ägypten — Tempel der Gesamten Welt. Studies in Honour of Jan Assmann / Ed. S. Meyer. Leiden: Brill, 2003. P. 165–175.

и Египта[3]. В иудейских религиозных текстах соответствующие мотивы часто ассоциируются с образами, связанными с началом сотворения мира: так, Эдемский сад воспринимается как небесная Святая святых[4], в котором первый человек когда-то совершал служение в качестве первосвященника[5].

Исследователи отмечали, что концепция мирового храма различима уже в некоторых библейских текстах, таких как описание эсхатологического святилища в Книге пророка Иезекииля, где удивительным образом сопоставлены образы мироздания и рая[6]. Представление об эсхатологическом храме

---

3 Ibid. P. 175–184.

4 См.: Книга Юбилеев, 8:19: «И он знал, что рай Едем есть святейшая из святынь и жилище Господа». Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 149. Размышляя о традиции восприятия сада как святилища, Жак ван Рюитен отмечает, что в Книге Юбилеев «Эдемский сад воспринимается как храм или, вернее, его тыльная часть, где расположен ковчег завета с Господом, которую также часто называют “Святая святых”». J. van Ruiten. Eden and the Temple: The Rewriting of Genesis 2:4–3:24 in the Book of Jubilees // Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity / Ed. G.P. Luttikhuizen. TBN, 2. Leiden: Brill, 1999. P. 76.

5 Восприятие Эдема как храма предполагает роль первого человека как служителя храма. Ван Рюитен высказал предположение о том, что в Книге Юбилеев Адам выступает в роли только что сотворенного священника, возжигающего елей у входа в Эдемский сад. Этот исследователь привлек внимание к соответствию между этим библейским образом и обрядом, описанным в Книге Исход: «В скинии собрания вне завесы, которая перед ковчегом откровения, будет зажигать елей Аарон и сыновья его». Ван Рюитен также отметил, что прикрытие наготы — необходимое условие для совершения служения, так как священникам прямо приказано прикрывать их наготу. Автор Книги Юбилеев также особо подчеркивает мотив прикрытия наготы. Van Ruiten. Eden and the Temple… P. 77–78.

6 Грегори Бил отмечает, что «в 32-й главе Книги Иезекииля Эдем назван первым святилищем, и это служит подтверждением предположения о восприятии Эдема как храма, то есть

в пророчестве Иезекииля может существенным образом способствовать распознаванию священнических мотивов в описаниях устройства мира, содержащихся в рассматриваемом нами славянском апокрифе. В качестве примера образа, связанного с храмовым культом и играющего одинаково важную роль в пророчестве Иезекииля и в Откровении Авраама, может служить образ воды, появившейся в первые дни творения мира.

Авраам говорит о том, что он видит под ногами «море и острова его, и зверей его, и рыб его, и Левиафана, и владения его, и лежбище его, и язвы его, и населенный мир, лежащий на нем, и колебания его, и разрушение населенного мира из-за него… реки и высоты их, и круги их»[7]. В данном тексте море обозначает подземный мир; более того, образ воды, возможно, связан с некоторыми аспектами храмового служения.

В иудейской традиции интерпретации образов начала сотворенного мира море часто служит символом мирового храмового двора. В *Бемидбар раба*, 13:19 говорится о том, что двор располагается вокруг храма подобно тому, как море окружает мир[8]. В трактате Вавилонского Талмуда *Сукка*,

---

первого храма, в виде “храма-сада”». G. K. Beale. The Temple and the Church’s Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God. New Studies in Biblical Theology, 17. Downers Grove, Illinois: Apollos, 2004. P. 80. По мнению некоторых исследователей, храм Соломона был изначально задуман как копия Эдемского сада, особенно учитывая важную роль деревьев в Соломоновом храме. На эту тему см.: Beale. The Temple and the Church’s Mission… P. 72; L. E. Stager. Jerusalem and the Garden of Eden // in Festschrift for F. M. Cross. Eretz Israel, 26. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1999. P. 183–193; Idem. Jerusalem as Eden. BAR. 2000. N 26. P. 36–4.

7 Кулик. Откровение Авраама… С. 246–247.

8 «…Приношение его: одно серебряное блюдо и т. д. Блюдо служит намеком на двор, окружавший скинию, подобно тому как море окружает мир». Freedman and Simon. Midrash

51б также белый и голубой мрамор, которым отделан храм, сравнивается с морскими волнами[9]. Священное храмовое пространство, возможно, стало ассоциироваться с морем благодаря символизму бронзового резервуара во дворе Иерусалимского храма, названного в некоторых текстах «литым из меди морем»[10]. Высказывалось предположение о том, что «огромные размеры резервуара… в сочетании с тем фактом, что для этого “моря” не предусматривалось никакого практического применения во времена царствования Соломона, подтверждает предположение о символическом значении этого резервуара»[11]. Чаще всего предполагается, что

Rabbah… 6.546. О похожей интерпретация в *Мидраше Тадше* см.: G. MacRae. Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature. 2 vols. (Ph.D. diss). University of Cambridge, 1966. P. 55.

9 «…Речь идет о храме, построенном Иродом. Из чего он был построен? Рабби ответил: Из желтого и белого мрамора. Некоторые говорят: Из желтого, синего и белого мрамора. Выступавшие ряды камня чередовались с уходящими вглубь, чтобы на стенах могла держаться штукатурка. Ирод хотел обложить храм золотом, но мудрецы сказали ему: Оставь его так, как есть, ведь он напоминает морские волны». Epstein, The Babylonian Talmud. Sukkah, 51b.

10 В 3 Цар., 7:23–25 говорится: «И сделал литое из меди море, — от края его до края его десять локтей, — совсем круглое, вышиною в пять локтей, и снурок в тридцать локтей обнимал его кругом. Подобия огурцов под краями его окружали его по десяти на локоть, окружали море со всех сторон в два ряда; подобия огурцов были вылиты с ним одним литьем. Оно стояло на двенадцати волах; три глядели к северу, три глядели к западу, три глядели к югу и три глядели к востоку; море лежало на них, и зады их обращены были внутрь под него». См. также: 4 Цар., 16:17; 4 Цар., 25:13; 1 Цар., 18:8; 2 Цар., 4:2; Иер., 52:17.

11 Элизабет Блох-Смит отмечает, что «непомерно огромные размеры резервуара во дворе Соломонова храма, возможно, указывают на то, что эти размеры не предназначались для человеческого восприятия, а относились к сфере божественного». E. Bloch-Smith. Who is the King of Glory? Solomon’s Temple

«литое из меди море» символизирует «космические воды», «воду жизни», изливающуюся из Эдемского сада, или «великую бездну» хаоса[12].

Представляется очевидным, что описание эсхатологического храма в Книге пророка Иезекииля отражает космологическое значение священного двора, так как в ее повествовании храм связан с образом живой воды. Авигдор Хуровиц отмечает, что «в храме Иезекииля будущего века есть река, вытекающая из-под его порога (Иез., 47:1) <…> Река, увиденная Иезекиилем, возможно, служит заменой резервуара Соломонова храма, который, по всей вероятности, символизировал реки Божьего сада»[13]. В Книге пророка Иезекииля, 47:1–8 можно найти следующее описание священных вод:

> Потом привел он меня обратно к дверям храма, и вот из-под порога храма течет вода на восток; ибо храм стоял лицем на восток и вода текла из-под правого бока храма, по южную сторону жертвенника. И вывел меня северными воротами, и внешним путем обвел меня к внешним воротам, путем, обращенным к востоку; и вот, вода течет по правую сторону. Когда тот муж пошел на восток, то в руке держал шнур и отмерил тысячу локтей, и повел меня по воде; воды было по лодыжку. И еще отмерил тысячу, и повел меня по воде; воды было по колено. И еще отмерил тысячу, и повел меня; воды было

---

and Its Symbolism // Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archeology in Honor of Philip J. King / Eds. M. Coogan et al. Louisville: Westminster, 1994. P. 19–31 at 21.

12 Bloch-Smith. Who is the King of Glory? Solomon’s Temple and Its Symbolism… P. 20. См. также: C. L. Meyers. Sea, Molten // Anchor Bible Dictionary / Ed. D. N. Freedman. New York: Doubleday, 1992. P. 5.1061–62.

13 V. Hurowitz. Inside Solomon’s Temple. Bible Review. 1994. N 10:2. P. 24–36.

> по поясницу. И еще отмерил тысячу, и уже тут был такой поток, через который я не мог идти, потому что вода была так высока, что надлежало плыть, а переходить нельзя было этот поток. И сказал мне: видел, сын человеческий? И повел меня обратно к берегу этого потока. И когда я пришел назад, и вот, на берегах потока много было дерев по ту и другую сторону. И сказал мне: эта вода течет в восточную сторону земли, сойдет на равнину и войдет в море; и воды его сделаются здоровыми.

В этом тексте образ текущих рек перекликается с космологическим образным строем Откровения Авраама, в котором, наряду с описанием рек с их кругами, присутствует и мотив моря. Как и в грандиозной картине библейского пророческого видения, в славянском апокрифе прослеживается знакомство его автора с райским происхождением священных вод, поскольку в апокрифе эдемское древо ассоциируется с «источником и рекой, исходящей из него». В обоих описаниях райские реки представлены как «текущие»[14]. Происхождение образа текущих райских рек можно проследить уже в Книге Бытия, 2:10[15], где упоминается река, выте-

---

14 Отк. Авр., 21:5: «Я видел там реки и высоты их, и круги их»; Иез., 47:1: «…из-под порога храма течет вода».

15 Об этом библейском тексте Венхам сделал замечание, что «краткое упоминание географии сада в Быт., 2:10–14 “Из Едема выходила река для орошения рая” также указывает на то, что Эдемский сад во многом связан с архитектурным замыслом будущего храма… В Пс., 45:5 говорится о “речных потоках, веселящих град Божий”, а в Иез., 47 представлена великая река, вытекающая из нового Иерусалимского храма “для очищения Мертвого моря”. G. J. Wenham. Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story // Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Division A: The Period of the Bible. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986. P. 22.

кающая из Эдема для орошения сада[16]. В пророчестве Иезекииля, однако, образ текущих эдемских вод приобретает дополнительный смысл, связанный с символикой храмового служения, причем эта символика не представляет собой уникальную особенность пророчества Иезекииля. Как отметил Грегори Бил[17], подобная образность райских «рек», связанная с храмовым культом, встречается и в описании Израильского храма в псалме 35:9–10[18]. Также исследователи обнаруживают[19] подобного рода священнические мотивы сакральных вод в различных иудейских источниках, не вошедших в библейский канон, таких как Послание Аристея, 89–91[20]

16 «Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки». О райских реках см. также: 2 Енох, 8; 1QH 14 и 16.

17 Beale. The Temple and the Church's Mission… P. 72.

18 «Насыщаются от тука дома Твоего, и из потока сладостей Твоих Ты напояешь их. Ибо у Тебя источник жизни; во свете Твоем мы видим свет».

19 Beale. The Temple and the Church's Mission… P. 74.

20 «Скопление же воды было неисчерпаемо, так как внутри [храма] протекал обильный естественный источник, а под землей кроме него находились удивительные и неописуемые водоемы. И [мне действительно] показывали на пять стадий вокруг основания храма бесчисленные галереи каждого из них [т. е. водоемов], так как потоки в каждой части соединялись друг с другом. Все это на полу и стенах было обложено свинцом, а поверх этого покрыто толстым слоем штукатурки, так что все [сооружение] было сделано прочно. Частые отверстия [для стока воды] в полу не были известны никому, кроме служащих, как будто все множество жертвенной крови очищалось одним движением и мановением. Объясню [тебе], насколько я, по моему убеждению, сам удостоверился [в этом], и устройство водоемов. Меня вывели за город дальше чем на 4 стадии и приказали, наклонившись в известном месте [к земле], прислушаться к шуму от встречи вод. Вследствие этого мне, как сказано, ясной стала величина водоемов». В. Ф. Иваницкий. Письмо Аристея к Филократу. Киев: Петр Барский, 1916. С. 67–68.

и Апокриф об Иосифе и Асенет, 2[21]. Знакомство со священнической традицией интерпретации текущих вод прослеживается также в христианских текстах. К примеру, в Откровении Иоанна, 22:1–2 изображается вода жизни, истекающая рекой от Божьего Престола[22].

Возвращаясь вновь к основополагающему описанию райских вод в Книге пророка Иезекииля, следует отметить, что в тексте Иез., 47:12 образ вод сочетается с другими образами, имеющими важное символическое значение, такими как образ деревьев:

> У потока по берегам его с той и другой стороны будут расти всякие дерева, доставляющие пищу; листья их не будут увядать, а плоды на них не будут истощаться; каждый месяц будут созревать новые, потому что вода для них течет из святилища; плоды их будут употребляемы в пищу, а листья на врачевание.

Это описание напоминает о мотивах, собранных в изучаемом нами славянском апокрифе, особенно в том его месте, где эдемское дерево упоминается в соотношении с другими деревьями:

> И я видел там сад Эдем и плоды его, источник и реку, исходящую из него, и его растительность, и праведников. И я видел в нем пищу их и покой. (Отк. Авр., 21:1–8)[23].

---

21 Похожий образ изливающейся через все пределы воды, окружающей храмовый двор, также присутствует в Апокрифе об Иосифе и Асенет, 2:17–20: «И был там во дворе, справа, источник, исполненный живой водой....» Исследователи отметили, что «подробное описание сада Асенет, очевидно, перекликается со знаменитым видением храма, явленным Иезекиилю (Иез., 40–8)». G. Bohak. Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis. Atlanta: Scholars, 1996. P. 68.

22 «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящий от престола Бога и Агнца среди улицы его».

23 Кулик. Откровение Авраама... С. 247.

Невозможно не обратить внимание на длинный ряд удивительных соответствий между образным строем Книги пророка Иезекииля и Откровения Авраама. В обоих текстах сочетаются образы текущих рек, эдемских деревьев и плодов этих деревьев, которые будут питать избранных[24]. И в Книге пророка Иезекииля, и в Откровении Авраама образы Эдемского сада, по-видимому, служат указанием на мотив эсхатологического возобновления гармонии сотворенного мира, известной в различных традициях как рай для праведников. Как отмечалось ранее, видение пророка Иезекииля пронизано образами райского сада. Также и в славянском апокрифе патриарх видит «тех, кто поступает правильно», возле деревьев в Эдеме. В некоторых ранних иудейских текстах это возобновленное, нетленное, райское состояние сотворенного мира интерпретируется как предвестие эсхатологического храма[25].

Множество соответствий между Книгой пророка Иезекииля и Откровением Авраама заставляет предположить, что описание эсхатологического

---

24 Подобного рода значимое сочетание образов, таких как бурные реки, деревья, а также образов, связанных с раем, присутствует в тексте из *Зогар II*, 34а–б, посвященном теме Левиафана: «Этот стих был установлен, но *Бог сотворил морских змеев* — как мы установили: это Левиафан и его самка — морские змеи. Так как Святой, будь Он благословен, убил самку, заготовив ее для праведников, как было установлено. *Великий морской змей* (Иез., 29:3) — есть девять рек, в которых он распростирается, и одна река, чьи воды спокойны, в которую стекаются благословения вод Сада три раза в год. Когда [они стекаются] два раза, вода благословенна, но в меньшей степени; когда один раз, [вода благословенна] еще меньше. Морской змей приплывает в реку, собирая силу, плавая вдоль, входя в море, поглощая рыб многих видов, обретая власть и возвращаясь в эту реку. Эти реки текут и вздымаются, а по их берегам растут деревья и травы различных видов». Matt. The Zohar: Pritzker Edition… 4.150–1.

25 См. на эту тему: Beale. The Temple and the Church's Mission… P. 78.

храма в грандиозном пророческом видении в какой-то мере оказало влияние на повествование о сотворении мира в славянском апокрифе. Более того, мотивы храмового культа, различимые в видении Иезекииля, возможно, присутствуют и в Откровении Авраама, особенно если принять во внимание, что этот апокриф также содержит указания на традицию священнического служения[26].

Чертоги мирового храма

Обратимся вновь к мотиву священного храмового двора, символизирующего море, сотворенное в первые дни. В иудейской традиции двор мирового храма ассоциировался с морем, тогда как другие помещения храма соответствовали небу и земле. В позднем раввинистическом предании, авторство которого приписывается рабби Пинхасу бен Яиру, говорится, что «Скиния подобна миру… Святая святых соответствует высшему небу. Внешняя часть предназначалась для того, чтобы представлять землю, а двор — море»[27]. Подобного рода эзотерическая система соответствия мира храму не представляет собой позднее раввинистическое измышление, а восходит своими корнями к древней космологической концепции. Уже Иосиф Флавий в своих «Иудейских древностях», 3.121–123 утверждает, что тройная структура земной скинии отражала трехчастное строение мироздания[28], где

---

26 Об использовании образного строя видения Иезекииля в Откровении Авраама см.: Rubinkiewicz. Apocalypse of Abraham. P. 685.

27 R. Patai. Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual. New York: KTAV, 1967. P. 108–109.

28 О трехчастной структуре всего сотворенного мира в иудейской традиции см.: L. J. Stadelman. The Hebrew Conception of the World — A Philological and Literary Study. Rome: Biblical Institute, 1970. P. 9.

помещения скинии соответствовали небу, земле и морю:

> Разделив внутренность скинии на три части, Моисей поставил в расстоянии десяти локтей от задней стены четыре колонны, сделанные наподобие всех остальных столбов и покоившиеся на таких же основаниях, причем промежуток между этими колоннами был самый незначительный. Помещение за этими колоннами до задней стены представляло Святая святых, тогда как остальное пространство скинии было открыто доступу священнослужителей. Такое распределение скинии знаменовало собою изображение всего мироздания: третья часть ее, которая отделялась четырьмя колоннами и в которую был запрещен доступ священнослужителям, изображала небо как местопребывание Господа Бога, остальное же пространство в двадцать локтей было открыто для одних священнослужителей наподобие того, как земля и море доступны человеку[29].

Также и в «Иудейских древностях», 3.180–181 Иосиф упоминает похожую интерпретацию Скинии:

> Между тем кто поразмыслит над устройством скинии, кто внимательно присмотрится к облачению священнослужителя и к принадлежностям нашего богослужения, тот придет к убеждению, что наш законодатель был человеком святым и что нам напрасно приходится выслушивать обвинения в отсутствии религиозности. Дело в том, что всякий, кто без задней мысли и внимательно присмотрится ко всему описанному, найдет, что все это устройство должно

---

[29] Г. Г. Генкель et al. Иосиф Флавий, Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона. М.: Альфа-Книга, 2011. С. 101.

> напоминать и служить отражением всего мироздания: скиния, имеющая в длину тридцать локтей, разделена на три части; две из них, как место несвященное, предназначены для всех священнослужителей и соответствуют земле и морю, которые также доступны всем. Третья же часть посвящена одному Господу Богу, потому что и небо для людей недосягаемо[30].

Представление о соответствии между храмовым культом и строением мира можно обнаружить также в трудах еще одного великого иудейского интерпретатора Библии, Филона Александрийского, который в сочинении «Об особых законах», 1.66[31] высказывает предположение, что священ-

30 Там же. С. 107.

31 В трактате «Об особых законах», 1.66 говорится: «Высший и в самом истинном смысле святой храм Божий, как нам предписано верить, — это вся вселенная, и в ней святилищем служит наиболее священная часть всего, что существует, то есть небо….» Colson and Whitaker. Philo… 7.137. В *Зогаре II,* 149a можно найти похожую идею: «Сказал р. Ицхак: “Мы знаем, что устройство Скинии соответствует устройству неба и земли”». Sperling and Simon. The Zohar… 4.22. См. также *Зогар II*.231a: «Нижняя скиния была также сделана целиком и полностью по образцу вышней скинии, ведь конструкция скинии во всех ее деталях включала в себя все деяния и свершения вышнего мира и нижнего, благодаря чему и появилась возможность для *Шхины* присутствовать в этом мире, как в вышних сферах, так и в нижних. Подобным же образом и земной рай был создан по образцу вышнего рая, и в земном рае отражены все возможные формы и образы вышнего. Следовательно, как скиния, так и небо и земля принадлежат к одной тайне». Sperling and Simon. The Zohar… 4.289; *Зогар II,* 235б: «Нижняя, земная скиния была копией вышней скинии, так же как, в свою очередь, вышняя скиния была копией наивысшей скинии. При этом все они включены друг в друга и составляют единое целое, как сказано: “…и будет скиния одно целое”» (Исх., 26:6). Скиния была воздвигнута Моисеем, причем только было дозволено ее воздвигнуть, как мужу в отношении своей жены. Одновременно с возведением нижней скинии была возведена иная скиния, высшая, на что указывают следующие слова:

ный храм Божий представляет собой образ всего сотворенного мира. Подобного рода представления, согласно которым земной храм служит копией всей вселенной, восходит к библейским текстам. Описание процесса творения мира в Быт., 1–2 служит параллелью к описанию процесса постройки Скинии в Исх., 39–40. Моше Вайнфилд отмечает, что «Быт., 1:1–2:3 и Исх., 39:1–40:33 отличаются типологической идентичностью. В обоих текстах представлено полное завершение деяний, исполненных по заповедям Бога, их осмотр и одобрение, благословение и освящение, связанное с выполнением соответствующих заповедей. Еще важнее то, что в способе выражения этих идей данные тексты частично совпадают»[32]. Ученые зачастую высказывают предположения, что, учитывая эти параллели, земной храм рассматривается как уменьшенная модель мира, воспроизводящая структуру творения как места служения Богу.

Вернемся теперь к Откровению Авраама, не упуская из виду все эти многозначительные соответствия. Если аспект храмового служения действительно присутствует в космологических описаниях в Библии, тогда в нашем апокрифе, возможно, также прослеживается трехчастная структура мира как храма (небо, земля и подземное царство, представленное хаотичными водами), так как в видении, описанном в главах 19–21, упоминаются все эти части мира. Более того, местонахождение Авраама на вершине небес, представляющей Святая святых

«поставлена скиния» (Исх., 40: 17), поставлена, то есть она была нерукотворной, явилась из высшей сокрытой тайны как результат проявления мистической силы, которой был наделен Моисей, чтобы она могла явить себя в этом свершении». Sperling and Simon. The Zohar… 4.303.

32 Weinfeld. Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord — The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1–2:3. P. 503.

мирового храма, дает ему уникальную точку зрения, с которой он может заглянуть в другие помещения этого космологического храма. Такое расположение дает дополнительное представление о структуре мирового святилища, в котором просматриваются детали, схожие с земным храмом.

Во многом подобно земному храму, в котором его внутренняя, наиболее сакральная часть была отгорожена от менее священных мест, у мирового храма, по-видимому, тоже была священная преграда между его Святая святых, представленной небесными сферами, и менее сакральными частями, такими как земля и море. Такого рода преграда, представленная в славянском апокрифе небесной твердью, возможно, служит эквивалентом *паргоду*, таинственной завесе в небесной Святая святых, предмету, на котором, согласно иным интерпретациям, отражена вся история человечества от начала до эсхатологического конца. Теперь обратимся к более пристальному рассмотрению образа этой космической завесы.

Завеса храма Творения

Принимая во внимание то, что идея мирового храма действительно присутствует в описании, представленном в славянском апокрифе, возможно, эта космологическая конструкция, подобно земному святилищу, имела свою завесу, отделявшую наиболее сакральную часть храма от других, менее священных пространств.

Как уже отмечалось ранее, видения патриарха в небесном тронном зале напоминают *паргод*, небесную параллель завесы земного храма. В более поздних иудейских мистических текстах *паргод* представлен как таинственная тканевая занавесь, на которой чудесным образом отражена вся история творения. Тот факт, что патриарх оказывается

помещенным в небесную Святая святых, взирающим на небесную твердь под ногами и то, что находится под ней, свидетельствует о его нахождении за завесой, отделяющей самое сакральное пространство от остальных частей мирового храма.

Более того, некоторые исследователи указывали на соответствие уникального способа, которым Авраам получает откровение о мировой истории, откровениям, которые получали визионеры мистики *Гейхалот* на небесной завесе, а апокалиптические созерцатели на небесных скрижалях[33]. В особенности все это напоминает откровение на *паргоде*, явленное р. Ишмаэлю[34] в *Сефер Гейхалот*[35],

33 См.: M. E. Stone. Apocalyptic Literature // Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus / Ed. M. E. Stone. CRINT, 2.2. Assen: Van Gorcum, 1984. P. 417, n. 190. B. Philonenko-Sayar and M. Philonenko. Apocalypse d'Abraham // La Bible. Écrits intertestamentaires / Eds. A. Dupont-Sommer et al. La Bibliothèque de la Pléiade. Paris, 1987. P. 1691–1730, esp. 1720, n. 9.

34 Раскрытие содержания завесы р. Ишмаэлю в Третьей книге Еноха — не единственное событие подобного рода в раввинистической литературе. В других раввинистических источниках можно обнаружить рассказы о мистиках, которым было даровано созерцать *паргод*. Согласно Вавилонскому Талмуду и книге *Зогар*, первым из людей, получивших видение обо всех поколениях и их главах, был Адам. В *Сангедрин*, 38б говорится: «Именно это имел в виду Реш-Лакиш, когда он сказал: Каков смысл стиха: Вот книга родословия Адама? Это сказано, чтобы дать понять о том, что Святой, будь Он благословен, показал ему [Адаму] все поколения и их мыслителей, все родословия и их мудрецов. Когда он подошел к родословию рабби Акивы, он [Адам] обрадовался, увидев его ученость, но огорчился, увидев его смерть, и сказал: Как важны друзья Твои, о Боже, и как тяжел их труд». Epstein. The Babylonian Talmud. Sanhedrin 38b. В «Алфавите рабби Акивы» знаменитый *танай* получает откровение на завесе о будущих мудрецах Израиля. См.: A. Jellinek. Beth ha-Midrash. 6 vols. Jerusalem: Wahrmann, 1967… 3.44.

35 Об интерпретациях *паргода* в раввинистической литературе см. в трактатах Вавилонского Талмуда: *Йома*, 77а; *Брахот*,

где этот раввинистический персонаж созерцает всю человеческую историю, представленную на космической завесе[36].

Мистическая завеса в Третьей книге Еноха, как и предмет, служащий средством откровения в Откровении Авраама, раскрывает порядок событий от поколения первых людей до появления мессии. При этом, как уже отмечалось ранее, в Откровении

18б; *Хагига*, 15а-б; *Сангедрин*, 89б; *Сота*, 49а; *Пиркей де-рабби Элиэзер*, 4:6; *Зогар I*, 47а; *II*, 149б-150а.

36 3 Енох, 45:1–6. В иудейской мистической традиции можно обнаружить попытки объяснения того, как всецелая историческая и физическая реальность может постоянно предстоять перед глазами всеведущего создателя. В *Зогаре I*, 90б-91б эта идея принимает следующий вид: «Приди и виждь: Рабби Шимон сказал: *Вот книга родословия Адама* (Быт., 5:1). Была ли это на самом деле книга? Скорее они установили, что Святой, будь Он благословен, показал Адаму все поколения и их толкователей…» Как Он явил все это? Можно сказать, он увидел благодаря Святому Духу, что им было уготовано войти в этот мир, как некоторые люди могут предвидеть будущее благодаря мудрости. Но нет! Скорее он увидел все это своими собственными глазами, узрев тот образ, в котором им было уготовано пребывать в этом мире. Как это могло быть? Поскольку в день сотворения мира все эти души, которым было уготовано пребывать в человеческих существах, стоят в присутствии Святого, будь Он благословен, в том самом виде, какой им предстоит обрести в этом мире. Подобным же образом, после того как все праведники покидают этот мир, все их души возносятся; и Святой, будь Он благословен, готовит для них иной облик, в который они облачаются, напоминающий тот, который они имели в этом мире. Так все они стоят в Его присутствии, и Адам видел их всех своими собственными глазами… Когда Святой, будь Он благословен, показал Адаму все эти поколения мира, он увидел всех и каждого, все поколения и каждое поколение стоящими в Эдемском саду в том виде, какой им уготовано было принять в этом мире». Matt. The Zohar: Pritzker Edition… 2.71–75. Как мы видим, откровение, полученное Адамом, выглядит очень похожим на откровение, дарованное р. Ишмаэлю. Первый человек видит все поколения и их духовных лидеров.

Авраама видение *паргода* охватывает не только исторические события, но и структуру всего мироздания.

В этом отношении интересно отметить свидетельства, содержащиеся в некоторых ранних иудейских текстах, что завеса, закрывающая земную Святая святых, уже тогда представлялась как тканевое полотно, тем или иным способом отражающее весь мир. К примеру, в «Иудейской войне» Иосифа Флавия объясняется, что завеса Иерусалимского храма представляла собой образ всего мира:

> …над ними свешивался одинаковой величины вавилонский занавес, пестро вышитый из гиацинта, виссона, шарлаха и пурпура, сотканный необычайно изящно и поражавший глаз замечательной смесью тканей. Этот занавес должен был служить символом вселенной: шарлах обозначал огонь, виссон — землю, гиацинт — воздух, а пурпур — море, два из них — по сходству цвета, а два — виссон и пурпур — по происхождению, ибо виссон происходит из земли, а пурпур из моря. Шитье на занавесе представляло вид всего неба, за исключением знаков Зодиака (Иудейская война, V.212–214)[37].

В этом тексте со всей очевидностью подчеркивается сочетание цветов завесы, символизирующих, по утверждению автора, четыре мировые стихии: огонь, землю, воздух и воду. Иосиф также отмечает уже знакомую нам трехчастную структуру мира, то есть небесные сферы, землю и море. В «Иудейских древностях» он также размышляет о завесе Скинии, представляя похожую картину, вновь с аллюзией на основные стихии и соответствующие им цвета:

---

37 Генкель et al. Иосиф Флавий, Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона… С. 115.

> Завесы, сотканные из четырех сортов материала, служат эмблемой стихий, причем виссон, очевидно, напоминает землю, которая родит лен, пурпур — море, окрашивающееся в пурпуровый цвет кровью рыб, фиолетовый гиацинт — лазоревый воздух, а багряный цвет служит символом огня (Иудейские древности, III.183)[38].

Проецирование элементов сотворенного мира на завесу земной Скинии, возможно, представляет собой существенный этап в процессе формирования концепции небесной завесы, *паргода*, на которой мистики литературы *Гейхалот* созерцали всю вселенную.

После краткого обзора ранних стадий формирования концепции *паргода* нам следует вернуться к той стадии развития этой концепции, которая представлена в Откровении Авраама. Прежде чем приступить к подробному рассмотрению откровения, явленного патриарху, необходимо уточнить некоторые пространственные аспекты этого видения. К примеру, в Отк. Авр., 21:1–2, где повествуется о Божественном повелении, обращенном к патриарху непосредственно перед тем моментом, когда ему открывается видение, текст гласит:

> И он сказал мне: «Посмотри себе под ноги на небесную твердь и познай изначально стенающее творение. На этом небе творение и то, что в нем, и жизнь, уготовленная ему». И я смотрел на твердь, что под ногами, и видел подобие неба и то, что в нем[39].

Здесь Бог призывает мистика посмотреть вниз себе под ноги. Сначала видение кажется несколько странным и совершенно непохожим на привычный

---

38 Там же. С. 107 (с небольшими изменениями).

39 Кулик. Откровение Авраама… С. 246.

вид *паргода*, каким он предстает в раввинистических источниках, т. е. обычно в виде вертикальной преграды. Однако в славянском апокрифе завеса, отделяющая небесную Святая святых, в отличие от завесы земного храма, расположена не вертикально, а горизонтально. Самим ходом повествования о видении подчеркивается тот факт, что Авраам смотрит вниз из небесной Святая святых на источник откровения, посредством которого пред ним предстает божественное видение, и этот источник находится у него под ногами. Всем этим расположением утверждается парадоксальная пространственная структура мирового храма, в котором Святая святых наверху отделена от нижних частей храма-мира горизонтальной преградой, названной в славянском апокрифе «простертием ножным»[40]. Такое горизонтальное расположение небесной завесы не является уникальной отличительной особенностью славянского апокрифа, а представлено также и в других иудейских источниках. В некоторых раввинистических текстах одно из небес воспринимается как завеса, отделяющая небесную Святая святых от нижних небес, которые зачастую воспринимаются как менее сакральные помещения небесного Храма. Джордж Мак-Рэй в своем исчерпывающем исследовании образа небесной завесы[41] обращает внимание на отрывок

---

40 Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… С. 84. Слово «простертие» вызывает ассоциацию с ранее приведенным текстом из 3 Енох, 45, в котором небесная завеса растянута перед Богом: «которая распростерта пред Святым». Другие слова, используемые в славянском апокрифе для обозначения способа, которым совершается откровение, — «образование» или «образ».

41 Мак-Рэй сделал важное замечание о разграничении двух способов геометрического расположения небесной завесы. По его мнению, «существуют два вида завесы: Вилон, или завеса, разделяющая небо и землю (или умопостигаемый

из Вавилонского Талмуда, в котором самое низкое небо, *Вилон* (וילון)[42], воспринимается как небесная завеса[43]. Этот текст из Вавилонского Талмуда, *Хагига*, 12б выглядит следующим образом:

> Р. Иуда сказал: есть два неба, ибо сказано: Вот у Господа, Бога твоего, небо и небеса небес. Реш-Лакиш сказал: [Есть] семь, а именно Вилон, Ракиа, Шехаким, Зевуль, Маон, Махон, Аравот. Для Вилона не предусмотрено иной цели, как входить утром и выходить вечером и возобновлять каждый день акт творения, ибо сказано: Ты простираешь небеса, как тонкую ткань, и раскидываешь их, как шатер для жилья. Ракиа — это небо, на котором установлены солнце и луна, звезды и созвездия, ибо сказано: И поставил их Бог на тверди небесной[44].

Таким образом, согласно раввинистическим представлениям о мире, небесная завеса, Вилон, представляющая собой самое низкое из семи небес[45], сворачивается каждое утро, открывая миру

и чувственный миры), и *паргод*, или завеса перед Божьим троном на небесах». MacRae. Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature… P. 68.

42 Это слово происходит от латинского velum. Alexander. 3 Enoch. 1.269.

43 MacRae. Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature… P. 49.

44 Epstein. The Babylonian Talmud. Hagiga, 12b.

45 В некоторых источниках все небеса интерпретируются как «завесы». В *Зогаре II*, 164б говорится следующее: «Открыл рабби Хия: *Ты одеваешься светом, как ризою, простираешь небеса, как покрывало* (Пс., 103:2). Этот стих был установлен, ибо когда Святой, будь Он благословен, создал мир, Он обернулся в этот изначально созданный свет и вместе с ним создал небеса. Приди и виждь: Свет и мрак были едины, свет справа, мрак слева. Что сделал Святой, будь Он благословен? Он соединил их и создал из них небеса.

дневной свет, и разворачивается, закрывая дневной свет по вечерам[46].

Принято считать, что образ неба-завесы восходит к библейскому тексту Ис., 40:22, где Бог представлен простирающим небеса как ткань завесы: «Он есть Тот, который восседает над кругом земли, и живущие на ней — как саранча пред ним; Он

Что такое *шамаим*, небеса? *Эш*, огонь, и *маим*, вода. Они были соединены вместе, и из них Он создал *шамаим*, небеса, примирив их. Когда они были соединены воедино, он растянул их *как покрывало*, удлинив их и свернув в букву *вав*, и это называется *покрывалом*. *Покрывала* (Исх., 26:1) — ибо смотри, из этой буквы распространяется сияние, становясь *покрывалами*! Семь небес было распростерто, скрытых в вышней сокровищнице, как было установлено, и одно небо протянулось поверх них. Это небо бесцветно, нет в нем открытого места, которое можно было бы созерцать, хотя оно и доступно для постижения разумом. Это небо сокрыто и освещает все остальные, приводя их в движение, каждое в соответствие с его природой. За пределами этого неба простирается область, недоступная знанию или восприятию, и теперь следует замкнуть уста, не разговаривая и не созерцая. Кто бы ни пытался созерцать, тот вернется назад, ибо никому не дано проникнуть туда. Существуют *десять покрывал*, и они — десять небес. А кто они такие? Покрывала Пребывания, которых десять, и они доступны знанию мудрых сердцем». Matt. The Zohar: Pritzker Edition… 5.451–3. См. *Зогар II*, 209a: «Однако здесь необходимо размышлять, ибо есть *небеса*, и опять же есть *небеса*! Небеса внизу и земля под ними; небеса наверху и земля под ними. Все ступени бытия, высшие и низшие, соответствуют этому образцу, одни воспроизводят других. Небеса внизу — *десять покрывал*, как сказано: *простирая небеса, как покрывало* (Пс., 103:2)». Matt. The Zohar: Pritzker Edition… 6.192.

46 Ср. MacRae. Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature… P. 50. Филип Александер отмечает, что «по-видимому, первое небо считается своего рода завесой или покрывалом, которое либо скрывает небесный мир от человеческих глаз, либо, открываясь и закрываясь, представляет собой причину смены дневного света и ночной темноты». Alexander. 3 Enoch. 1.269.

распростер небеса, как тонкую ткань, и раскинул их, как шатер для жилья…»[47]

В Вавилонском Талмуде, *Брахот*, 58б также сочетаются образы небесной завесы и Вилона: «Р. Хуна, сын р. Йегошуа, сказал: Вилон был порван пополам и свернут, и из-под него показалось сияние Ракии»[48]. Необходимо отметить, что в обоих приведенных текстах из Талмуда Вилон со всем его символизмом связан с образом тверди (רקיע). Эта связь очень важна для понимания образного строя Откровения Авраама, в котором патриарх созерцает тайны творения и человеческой истории, глядя себе под ноги, «на небесную твердь»[49].

> И он сказал мне: «Посмотри себе под ноги на *небесную твердь* и познай изначально стенающее творение. На этом небе творение и то, что в нем, и жизнь, уготовленная ему». И я смотрел *на твердь*, что под ногами, и видел подобие неба и то, что в нем[50].

---

47 O. Hofius. Der Vorhang vor dem Thron Gottes. WUNT, 14. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1972. P. 21.

48 О подобного рода традиции восприятия *Вилона* в *Мидраше Конен* и других раввинистических текстах см.: Hofius. Der Vorhang vor dem Thron Gottes… P. 20–21; MacRae. Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature… P. 50.

49 «И реч(е) ко мнѣ: "Призри нынѣ под нозѣ свои на простертие и разумѣи нынѣ дрѣвле стѣнованую тварь. На семь протяженьи тварь и сущая и неи и по неи уготованъ вѣкъ". И смотрихъ подъ простертие ножное и видѣхъ подобие н(е)ба и яже в немь» (Отк. Авр., 21:1–2). Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 82–84. Относительно этого текста Уильям Уитни справедливо отмечает, что «Авраам пребывает на седьмом небе и взирает вниз сквозь несколько завес небесных сводов». K. W. Whitney, Jr. Two Strange Beasts: Leviathan and Behemoth in Second Temple and Early Rabbinic Judaism. HSM, 63. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2006. P. 68.

50 Кулик. Откровение Авраама… С. 246.

В библейских текстах небесная твердь (רקיע) часто представляется своего рода диафрагмой, разделяющей верхние и нижние воды. Так, в Быт., 1:6 говорится о том, что Бог создал твердь (רקיע) посреди воды, чтобы отделить «воды от вод». В некоторых текстах *Мидраша*, по-видимому, роль тверди как небесной завесы, разделяющей верхние и нижние воды в ключевой момент сотворения мира, очень напоминает подобную же роль завесы в Откровении Авраама. Так, в *Мидраше Берешит рабати* на Исх., 26:33 проводится параллель между завесой земного храма и небесной твердью, разделяющей верхние и нижние воды:

> В Скинии завеса разделяла святилище и Святая святых, и в теле диафрагма разделяет сердце и желудок, и в мире именно небо разделяет верхние воды и нижние воды…[51]

Подобного рода концепция представлена и в *Бемидбар раба*, 12:13:

> …Написано: В начале сотворил Бог небо и землю, и т. д. (Быт., 1:1), а также написано: Ты, который простираешь небеса, как покрывало (Пс., 103:2), в то время как о Скинии написано: И сделай покрывала из козьей шерсти, чтобы покрывать Скинию, и т. д. (Исх., 26:7). Это написано в связи со вторым днем: Да будет *твердь* посреди воды, и да отделяет она… и т. д. (Быт., 1:6), и о Скинии написано: И будет завеса отделять вам (Исх., 26:33). О третьем дне мы читаем: Да соберется вода, которая под небом, в одно место (Быт., 1:9)…[52]

---

51 Midrash Bereshit Rabbati; ed. H. Albeck. Jerusalem: Mekitse Nirdamim, 1940. P. 32.

52 Freedman and Simon. Midrash Rabbah… 5.483.

В *Зогаре* храмовый символизм тверди как завесы подчеркивается утверждением о том, что она отделяет более священные места от менее священных:

> Рабби Йегуда сказал: «Из этого мы узнаем, что всякое разделение мнений по вопросу о небе обречено продолжаться, ведь есть разделение ради неба, и благодаря этому небо существует, как написано: И назвал Бог твердь небом (Быт., 1:8). Из сосудов неба они черпают кружками и так существуют. Ибо мы узнали, что написано: и будет завеса отделять вам святилище от Святая святых (Исх., 26:33), а именно это *твердь, разделяющая храм посередине* (*Зогар I,* 33а)[53].

Таким образом, в вышеупомянутых текстах из *Мидраша раба* и *Зогара* прослеживается очень значимое совпадение в вопросе о восприятии разграничения верхних и нижних вод как космической завесы. Раввинистическая концепция завесы как космической диафрагмы, пролегающей между более и менее священными частями мира, представленной в виде неба или небесной тверди, по-видимому, восходит к древним представлениям о мире. Мак-Рэй обращает внимание на

53 Matt. The Zohar: Pritzker Edition… 1.202. Христианские авторы также были знакомы с традицией интерпретации небесной тверди как священной завесы. В своей «Христианской топографии», 2:35 Козьма Индикоплов сообщает следующее: «Божественный Апостол в своем Послании к Евреям, объясняя Скинию внутри, то есть ту, что была за завесой, заявляет, что она была образом небесных реалий, — то есть образом Царства небесного или будущего века, объясняя завесу, разделяющую одну Скинию надвое, как небесную твердь; в точности как небесная твердь, помещенная посередине, между небом и землей….» The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk. Translated from the Greek, and Edited with Notes and Introduction / Ed. J. W. McCrindle. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 42–43.

тексты из Наг-Хаммади, в которых космическая завеса воспринимается как преддверие, отделяющее Божественную Плерому от материального мира. В одном из этих текстов под названием «Сущность архонтов» (NHC, II, 94, 9–14) утверждается, что «есть завеса между пределами неба и Эонами, которые внизу. И тень была под завесой, и Тень та стала материей. И Тень та была брошена в некое место»[54]. В этом тексте, как и в иудейских источниках, содержащих образ завесы (Вилона), эта завеса представлена в горизонтальном положении, т. е. отделяющей область божественного от ее низшей материальной «тени». В другом месте из «Сущности архонтов» (NHC, II, 95, 19–22) космическая завеса представляется как преграда, разделяющая верхние и нижние миры: «И София и Зоя восхитили его, и поместили на седьмом небе, у нижнего края завесы, между верхом и низом»[55]. В этих христианских источниках, представляющих неортодоксальную традицию, как и в вышеупомянутых раввинистических текстах, в которых самое нижнее небо, Вилон, служит мировой завесой, София, самый нижний эон Божественной Плеромы, нередко выступает в роли завесы, отделяющей область Плеромы от области человеческого. В другом тексте из библиотеки Наг-Хаммади, «О происхождении мира» (NHC, II, 98, 21–23), читателям сообщается о том, что «она (т. е. София) (таким образом) является завесой, простертой между людьми и принадлежащими вышней области…»[56]

Из рассмотрения этих текстов мы можем заключить, что космическая завеса наделяется

---

54 Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / Пер. А. И. Еланской. СПб.: Алетейя. 2001. С. 339.

55 Там же. С. 340.

56 Там же. С. 310.

функциями, связанными с храмовым культом, а именно служит для разделения более и менее сакральных областей. Мировая завеса в Откровении Авраама с ее горизонтальным расположением имеет как космологический, так и сакральный смысл. Такое пространственное положение завесы наводит на мысль, что нижние регионы мира, созерцаемые патриархом в его видении, возможно, представляются внешними помещениями мирового храма, соответствующими менее сакральным частям земного храма, известным как святилище (*хейкал*) и двор (*олам*)[57].

Левиафан как камень основания

Возвращаясь к мотиву храмового двора, который в славянском апокрифе ассоциируется с морем, следует обратить внимание на еще один значимый образ, а именно символику загадочного обитателя океана — Левиафана, охарактеризованного в тексте Откровения Авраама как основание творения. Использование этого образа чудовища, сотворенного в начале создания мира, следует рассматривать в контексте иудейской традиции, где в преданиях о первоначальном основании мира нередко прослеживаются мотивы храмового культа, а основание мира ассоциируется со священным обрядом закладывания основания храма. Общая идея закладки основания мира как закладки храма получила свое выражение в понятии «Камня основания» (*эбен шетия*). Этот предмет, с которого, согласно религиозным текстам Месопотамии[58]

---

57 Эти нижние «храмовые» помещения также содержат некоторые образы, относящиеся к священническому культу, включая вышеупомянутую теофанию Азазеля.

58 Ученые отмечали, что появление мотива запечатывания бездны Камнем основания можно обнаружить уже в мифологии Месопотамии. См.: E. Burrows. Some Cosmological Patterns in

и Израиля, началось творение, стал фундаментом или краеугольным камнем не только всего мира[59], но также и храма[60]. Эта идея основания храма как основания мира находит свое отражение уже во Второй книге Еноха, в которой источник всего творения — протологический эон Адоил — выступает

Babylonian Religion. // The Labyrinth / Ed. S.H. Hooke. London: SPCK; New York: Macmillan, 1935. P. 55; Fossum. The Name of God… P. 250.

59 Так, в книге *Зогар I*, 231 Камень основания представлен следующим образом: «Мир не был сотворен до тех пор, пока Он не взял некий камень — камень, называемый *эбен шетия*, Камень основания мира. Благословенный Святой взял его и бросил его в бездну, и он установился сверху донизу; распространился из этого мира. Это центр всего мира, и на этом центре покоится Святая святых, как написано: *или кто положил краеугольный камень ее?* (Иов, 38:6). *Краеугольный камень ее* — как написано: *камень испытанный, краеугольный, драгоценный* (Ис., 28:16), или похожим образом: *Он сделался главою угла* (Пс.,117:22). Приди и осмысли: Этот камень был создан из воды, огня и воздуха, выкристаллизовавшись из всех них и став единым камнем. Этот камень стоит над бездной; иногда воды вытекают из-под него, наполняя бездну. Этот камень стоит как знак в центре мира». Matt. The Zohar: Pritzker Edition… 3.396–7. См. также: Иерусалимский Талмуд, *Йома*, 5:4: «Р. Йоханан сказал: Почему он называется Камнем основания? Потому что на нем основан мир. Р. Хия сказал: Почему он называется Камнем основания? Потому что на нем основан мир». The Jerusalem Talmud. Tractates Pesahim and Yoma. Edition, Translation and Commentary / Ed. H. W. Guggenheimer. SJ, 74. Berlin: De Gruyter, 2013. P. 525; *Бемидбар раба,* 12:4: «…строительство мира началось с того места, на котором предполагалось поставить храм. Р. Йоси бен Халафта сказал: Почему он называется Камнем основания? Потому что на нем началось основание мира». Freedman and Simon. Midrash Rabbah… P. 5.457.

60 См.: *Зогар I*, 72а: «Открыл рабби Йегуда, сказав: Этот камень, который я поставил памятником, будет домом Божиим (Быт., 28:22). Это камень основания, на котором мир был укоренен, на котором храм был построен"». Matt. The Zohar: Pritzker Edition… 1.424.

также в роли основания вышнего храма, представленного Божественным Престолом[61].

В раввинистических источниках Камень основания часто идентифицировался как с основанием небесного святилища[62], так и со скалой в Святая святых Иерусалимского храма. В *Мишна, Йома,* 5:2 говорится, что «после исчезновения Ковчега на его месте со времен ранних пророков остался камень, и он был назван *Шетия*. Он возвышался над полом на три ширины пальцев»[63].

Более того, в иудейских источниках первозданный камень наделяется дополнительной функцией космической дамбы, служащей для усмирения и запечатывания хаотических вод бездны. Подобного рода мотив запечатывания первозданных вод можно обнаружить уже в Молитве Манассии, 1–3, в которой Бог представлен запечатывающим хаос Своим славным Именем:

> О Господи, Бог наших отцов, Бог Авраама, Исаака, Иакова и их праведных потомков; Тот, кто

---

61 В краткой редакции 2 Енох, 25 сообщается: «И повелел я в преисподнях, да взойдет одно из невидимых в видимое. И вышел Адоил, огромный весьма, и увидел я, что во чреве (своем) содержит (он) век великий. И сказал я ему: “Разрешись, Адоил, и да будет видимое рождено из тебя”. И разрешился (Адоил), и вышел из него век великий, несущий всю тварь, которую я хотел создать. И увидел я, что (это) хорошо. И поставил я себе престол, и сел на нем….» Навтанович. Книга Еноха… 3.216–217.

62 См.: *Зогар I,* 71б: «И над сводом, который над головами их, было подобие престола по виду как бы из камня сапфира». (Иез., 1:26). Это Камень основания, центр всей вселенной, на котором стоит Святая святых». Matt. The Zohar: Pritzker Edition… 1.423.

63 Danby. The Mishnah… P. 167. См. также: *Ваикра раба,* 20:4: «После того как пропал ковчег, на его месте был Камень основания. Почему он так называется? Р. Йоси бен Халафта сказал, это потому, что на нем было создано основание мира». Freedman and Simon. Midrash Rabbah… 4.256.

сотворил небо и землю со всей их красотой; Тот, кто связал море и установил его заповедью его слова, Тот, кто закрыл преисподнюю и запечатал ее Своим могучим и славным именем…[64]

Несмотря на то что в этом раннем тексте Камень основания не упоминается, присутствие Божьего Имени косвенно указывает на этот предмет, так как *эбен шетия* часто ассоциировался с Именем. В *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Исход, 28:30 утверждается, что в начале творения Бог запечатал пасть бездны (*Техом*) Камнем основания мира, на котором было начертано Божье Имя[65]. В Вавилонском Талмуде[66] этот эпизод первых дней творения, где Бог запечатывает воды, затем воспроизводится царем Давидом, также запечатывающим воды хаоса камнем, на котором начертан Тетраграмматон[67]. В этом источнике подчинение первозданных вод хаоса связано с основанием храма[68]. Майкл Фишбейн отмечает, что

…воды бездны (*Техом*) удерживаются с помощью камня… и это тот самый камень основания, на котором был основан храм… Таким образом, <…> храм служит своего рода мировой осью (*axis mundi*), или точкой связи и взаимопроникновения, на которой пересекаются божественные вышние миры и нижние подземные воды хаоса. В этих образах довольно отчетливо

64 Charlesworth. Prayer of Manasseh… P. 634.

65 См. также: *Таргум Когелет*, 3.11.

66 Вавилонский Талмуд, *Сукка*, 53б; Вавилонский Талмуд, *Макот*, 11а. См. также: Иерусалимский Талмуд, *Сангедрин*, 29а.

67 На эту тему см.: Fossum. The Name of God… P. 250.

68 В *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Исх., 28:30 говорится о скале основания, которой Бог вначале запечатал пасть великой бездны.

> прослеживаются характерные черты древнего мифа об основании мира и небесного святилища, поставленного в ознаменование торжества над побежденными водами хаоса. Эта тема особенно хорошо известна благодаря поэме *Энума элиш* iv-v, где говорится о великой битве и строительстве храма, однако можно также привести в качестве параллели битву Бога с морской стихией и строительство храма, как они представлены в Исх., 15:6–8, 17[69].

Образ Камня основания как первозданного фундамента возвращает нас к космологической истории, изложенной в славянском апокрифе, в котором Левиафан изображается как основание мира[70]. Как и *эбен шетия*, Левиафан также играет роль дамбы, препятствующей напору бурлящих вод. В раввинистических источниках Левиафан также предстает не только как краеугольный камень мира[71], но и, подобно Камню основания, как

69 M. A. Fishbane. Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 210.

70 Эта роль чудовища признана многими учеными. К примеру, Уильям Уитни отмечает, что «в Отк. Авр., 10:8–12 четко определено место Левиафана как космической оси. Там, при том что он лежит в основании мира, он также обитает в подземном мире». Whitney. Two Strange Beasts… P. 123. Такая роль Левиафана также подтверждается в позднейшей иудейской литературе; Уитни отметил, что в *Мидраше о Величине Мира* Левиафан представляется основанием мира. Whitney. Two Strange Beasts… P. 115–116.

71 Так, Йегуда Либес, размышляя о раввинистическом понимании плавника Левиафана как основания мира, отметил, что в *Зогар II*, 34а-б плавник Левиафана истолковывается как космологический столп, подобно тому как понимается и р. Шимон. Y. Liebes. Studies in the Zohar / Trs. A. Schwartz et al. Albany: SUNY, 1993. P. 72. В *Пиркей де-рабби Элиэзер*, 9 весь мир держится на плавниках Левиафана: «Левиафан, летающий змей, и обиталище его в нижних водах; и меж его плавников покоится средняя ось земли». Pirke de Rabbi Eliezer

преграда, не позволяющая водам хаоса уничтожить мир[72]. В *Псикта рабати*, 48:3 говорится, что, если бы Левиафан не лежал поверх бездны и не придавливал ее, бездна в конце концов разрушила бы мир и затопила его[73]. Учитывая все эти свидетельства, исследователи высказывали предположение, что в иудейской традиции Левиафан предстает как «заслонка на пути первозданных вод, предотвращающая возникновение разрушительного Потопа, который может прорваться из преисподней»[74].

/ Ed. G. Friedlander; 2nd ed. New York: Hermon Press, 1965. P. 63–64.

72 Уже в 1 Енох, 60:7 Левиафан представлен находящимся над водными источниками: «И в тот день будут распределены два чудовища: женское чудовище, называемое Левиафаном, чтобы оно жило в бездне моря над источниками вод». Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 56.

73 В *Псикта рабати*, 48:3 говорится: «Я замыслил, что Левиафан будет тебе в пропитание в грядущие времена. Однако, если необходимо было бы для тебя кормить его, ты не смог бы обеспечить этого. Так он велик, говорил наш Учитель, что, если бы он не лежал на дне и не придавливал бы бездну, бездна прорвалась бы на верхние слои и разрушила бы мир, затопив его». Braude. Pesikta Rabbati… 2. 824.

74 M. A. Fishbane. Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 208. В некоторых иудейских текстах Левиафан изображается заглатывающим воды хаоса, и этот мотив присутствует уже в четвертой главе Третьей книги Варуха. См. также: Вавилонский Талмуд, *Бава батра*, 74б: «Рав Йегуда далее утверждал от имени Рава: Иордан берет свое начало из пещеры Баниас. Также учили: Иордан берет свое начало из пещеры Баниас и течет через Самахонитское озеро и Тивериадское озеро, затем спускается к великому морю, откуда он течет до предела, где он впадает в пасть Левиафана; ибо сказано: он самонадеян, так как Иордан впадает в его пасть». О традиции подобного рода интерпретации см.: Whitney. Two Strange Beasts… P. 112–113; A. Kulik. The Mysteries of Behemoth and Leviathan and the Celestial Bestiary of 3 Baruch. Le Muséon. 2009. N 122. P. 306–309. Как отмечает Александр Кулик, «известно, что регулирование мировой водной системы путем заглатывания

Подобным образом характеризуется и Камень основания[75]. Следовательно, как Левиафан, так и Камень основания служат космическими сдерживающими силами, призванными «усмирять первозданные воды»[76]. Уильям Уитни отмечает, что в раввинистических текстах Левиафану «отведена роль центра порядка в мироустройстве. Он представляет собой древнюю точку опоры, на которой мир может быть основан посреди морских глубин»[77]. Такая роль Левиафана также перекликается с раввинистическими представлениями о Камне основания как о точке опоры, водруженной Богом посреди первозданной бездны[78]. В этом отношении интересно отметить, что, согласно мифологическим представлениям о Левиафане, нашедшим отражение в Первой книге Еноха, 60:9, Бог представлен

излишних вод — это задача морских чудовищ, созданных в начале творения мира». Kulik. The Mysteries of Behemoth and Leviathan. P. 307.

75 Так, в связи с образом Камня основания Фишбейн отметил, что «в смысле этого образа предполагается функция этого предмета как затычки, предотвращающей возможность для воды вырваться наружу....» Fishbane. Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking... P. 126–127.

76 Ibid. P. 210.

77 Whitney. Two Strange Beasts... P. 117.

78 *Зогар II*, 222a: «В тот момент, когда Святой, да будет Он благословен, был готов сотворить мир, Он вынул один драгоценный камень из его трона Славы и погрузил его в бездну, так что одним концом он был закреплен в бездне, а другой его конец возвышался над ней; и этот второй возвышавшийся конец стал ядром мира, точкой, от которой начался мир, распространившись направо и налево и во всех направлениях, и мир покоится на этом основании. Это ядро, этот камень называется *шетия* (основание), так, он был точкой, от которой начался мир. Далее слово *шетия* состоит из *шат* (основан) и *Йя* (Бог), что означает, что Святой, да будет Он благословен, сделал его основанием и отправной точкой мира и всего, что в нем». Sperling and Simon. The Zohar... 4.258–9.

бросающим чудовище в бездны морские в процессе сотворения мира, и этот эпизод поразительным образом напоминает историю о том, как Бог воздвиг Камень основания мира в бездне[79].

Роль Левиафана как священного основания космологического храма, возможно, предполагается и в Откровении Авраама, 10:9–10, где Левиафан(ы) упоминается наряду с херувимами/*хайот*[80]. Здесь нужно подчеркнуть, что в формативном видении Иезекииля *хайот* функционируют как постаменты или основания для небесного святилища, представленного Божественной Колесницей. Они являются небесными прототипами херувимов в Святая святых, которые поддерживали Божественное Присутствие в самой священной части земного храма. Приписывание Левиафанам функции священных «постаментов» служит дополнительным свидетельством в деле осмысления этих морских чудовищ как важной части храмового культа[81].

---

79 1 Енох, 60:9: «И я молил того другого ангела, чтобы он показал мне власть тех чудовищ, как они разделены в один день, и одно было поставлено в глубину моря, а другое на твердую почву пустыни». Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 56.

80 Отк. Авр., 10:9–11: «По велению Его я назначен примирять споры между Живущими-Херувимами. И в середине человеческой ночи, в седьмом часу, я обучаю песни тех, кто носит Его. Мне назначено владеть Левиафаном, потому что мне подвластны нападение и угроза пресмыкающихся». Мотив симметрии ангелов и чудовищ, возможно, нашел свое отражение и в *Зогар II*, 20а: «Все было создано в один момент. И Он сделал так, чтобы этот мир соответствовал вышнему миру, и чтобы все, содержащееся в вышнем мире, находило свое соответствие здесь внизу, и все здесь внизу имело свое соответствие в море; и притом все это составляет единое целое. Он создал ангелов в вышних мирах, людей в этом мире и Левиафана в море».

81 Соединение образов Левиафанов и Колесницы также можно обнаружить в *Мидраше раба* на Песн., 1:28, где откровение тайн Колесницы сопоставляется с откровением тайн Бегемота и Левиафана. В *Шир га-ширим раба*, 1:28 говорится:

Показателен также мотив наделения Иаоила, ангельского воплощения Божественного Имени, полномочиями стабилизирующей силы над Левиафаном. Уитни отмечает, что текст из Откровения Авраама, 10:9–10 связан с мотивом устойчивости мировой оси (*Axis Mundi*), поскольку Иаоил, ангел, носящий Божье Имя, управляет Левиафанами и представлен «тем, кто служит гарантом стабильности мировой оси»[82]. Сопоставление тем Божьего Имени и мировой оси (*Axis Mundi*), символизируемой Левиафаном, вновь напоминает о мифологической традиции, связанной с Камнем основания мира, согласно которой этот первозданный фундамент был запечатлен Божьим Именем ради подавления водного хаоса под святилищем. Уитни указывает на такую же стабилизирующую роль Иаоила и по отношению к *хайот*; помимо функции укрощения Левиафанов этот ангел также служит примирителем соперничества Живущих. Уитни предполагает, что в Откровении Авраама «власть Имени Божьего служит подавлению темных и угрожающих сил под троном Бога»[83]. Персонифицированное Божье Имя, таким образом, приручает силы хаоса в основании как вышнего святилища, так и храма творения.

Возможно также, что, согласно некоторым традициям интерпретации рассматриваемого мифа, Левиафан воспринимался не просто как Камень основания мира, запечатывавший первозданные воды, но также и как космологический двор мирового храма, который, подобно внешнему

«Ибо благодаря этому Елиую, сыну Варахила Вузитянина, дано было узнать, как раскрыть Израилю тайны Бегемота и Левиафана, и благодаря этому Иезекиилю дано было узнать, как раскрыть народу тайны Колесницы. Поэтому и написано: Царь ввел меня в свои [тайные] чертоги». Freedman and Simon. Midrash Rabbah... 9.47–48.

82 Whitney. Two Strange Beasts... P. 65.

83 Ibid. P. 66.

храмовому помещению, окружал сакральное пространство. Согласно некоторым источникам, Левиафан охватывает целый мир, выступая в роли *Circuitus Mundi*[84].

Концепцию Левиафана как отражающего священную конструкцию храма можно обнаружить также в Вавилонском Талмуде, где говорится, что в последние времена Левиафан будет использован как строительный материал для эсхатологической Скинии. В Вавилонском Талмуде, *Бава батра*, 75а говорится следующее: «Рабби от имени р. Йоханана далее утверждал: Святой, да будет Он благословен, в свое время придет, чтобы создать Скинию для праведников из кожи Левиафана; ибо сказано: Можешь ли ты наполнить скинии его кожей»[85]. Это предание о том, что будущая Скиния для праведников будет построена из кожи Левиафана, снова подчеркивает парадоксальный культовый статус загадочного обитателя глубин.

Заключение

В нашем исследовании повествования об устройстве мира, содержащегося в 21-й главе Откровения Авраама, было высказано предположение, что в этой главе представлен космический храм, священные пространства которого соответствуют небу, земле и подземному миру. Присутствие подобной храмовой символики совсем не случайно в этом апокрифе, пронизанном культовыми мотивами. Созданный вскоре после разрушения Иерусалимского храма, этот текст предлагает альтернативное,

84 Ibid. P. 118. Происхождение мотива Левиафана как *Circuitus Mundi* можно обнаружить в ранних христианских текстах. Об этом предании см.: Whitney. Two Strange Beasts… P. 121; Kulik. The Mysteries of Behemoth and Leviathan. P. 299.

85 Epstein. The Babylonian Talmud. Baba Bathra, 75a.

идеализированное ви́дение святилища, призванное смягчить катастрофическую утрату земного храма. Главный герой этого произведения, патриарх Авраам, изображен как верный последователь священнического служения, получающий откровение об истинной, вышней культовой реальности. Величественная картина служения в храме творения, предстающая перед Авраамом в начале его видения в небесной Святая святых, служит, таким образом, утверждению Авраама как архетипического служителя культа, которому Бог раскрывает саму «идею священства». Мотивы храма и священства, содержащиеся в Откровении Авраама и других иудейских апокалиптических сочинениях, позднее окажут свое формативное влияние на развитие иудейской мистической традиции, в которой раввинистические мистики и визионеры литературы *Гейхалот* также будут получать откровения об идеализированном храме[86].

86 Филип Александер заметил, что концепция небесного храма получала самые различные интерпретации в иудейской литературе. Он высказал предположение, что «учение о небесном святилище и ангельской литургии носило амбивалентный характер и могло быть использовано самыми различными способами. С помощью этого учения можно было усилить значимость культа в земном храме: если земное богослужение совершается в соответствии с небесным, значит, оно достигнет своей цели. Этот смысл, как мы предположили, и был изначально заложен в богословии иудейских священников периода Второго храма. Учение о небесном служении также могло быть использовано для замещения земного культа. Такой его смысл был принят в Кумранской общине и в священнических кругах после 70 года. Однако в обоих вышеупомянутых случаях такое замещение неизбежно воспринималось как временное, длящееся до восстановления храма в Иерусалиме. Концепция небесного культа также могла использоваться для замещения и в конечном счете отрицания земного служения в храме». P. Alexander. The Mystical Texts: Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts. LSTS, 61. London: T&T Clark, 2005. P. 133.

Другая характерная черта священнического образного строя Откровения Авраама, которая также будет играть заметную роль в позднейшей иудейской мистике, — это попытка изображения культовой стороны демонических сил, понимаемых в тексте как зеркальное отражение священнических реалий Божьего царства. Как отмечалось ранее, главный антагонист славянского апокрифа, падший ангел Азазель, описывается как обладающий своей собственной «Славой», или *Каводом*, которая в апокалиптических текстах обычно является прерогативой в изображении Божества. Приписывание божественных теофанических свойств главному злоумышленнику представляет собой часть дуалистического мировоззрения славянского апокрифа, в котором прослеживается парадоксальная симметрия между силами, служащими добру и злу. Роль Левиафана как Камня основания в космическом святилище, возможно, также вписывается в подобный идеологический контекст, в котором предпринимаются попытки представить основных действующих лиц Другой Стороны как некие симметричные соответствия небесным силам.

«Что скрыто внизу?»: тайны Левиафана в ранних иудейских апокалипсисах и *Мишна, Хагига*, 2:1[87]

«И сошел Аврам в Египет». Этот стих говорит о познании низших уровней, бездн, к которым спустился Авраам. Он познал их, но не стал их частью.

Зогар I, 83а

Сказал рабби Ами: не передают тайны Торы никому, кроме того, в ком есть пять качеств <…> мудрый в неслышимом, разумеющий шепот.

Гемара Мишны, Хагига, 2

Введение

В 9-й главе Откровения Авраама, иудейского апокрифа, написанного в первые века нашей эры, Господь обещает открыть Аврааму величайшие тайны Вселенной[88]. В следующей главе происхо-

87 Перевод с английского языка выполнен Марией Головановой по публикации: A. Orlov. What is Below: Mysteries of Leviathan in Jewish Pseudepigrapha and Mishnah Hagigah 2:1 // Hekhalot Literature in Context: From Byzantium to Babylonia / R. Boustan et al. Tübingen. Mohr/Siebeck, 2013. P. 313–322.

88 Ученые отмечают, что своеобразная формулировка тайн выдает некое сходство с ранним иудейским мистицизмом. Так, например, Александр Кулик утверждает, что терминология тайн, используемая в Откровении Авраама, напоминает

дит встреча Авраама с его небесным проводником, ангелом по имени Иаоил. Великий ангел представляется патриарху, поясняя свою роль и обязанности, некоторые из которых кажутся знакомыми, другие же нет. В таинственные обязанности Иаоила входит покровительство не только ангелам и людям, но и обитателям подземного царства. В Отк. Авр., 10:9–10 Иаоил сообщает, что Бог назначил его править не только существами престола Божия, но и Левиафанами. Эта таинственная связь между небесными носителями Божественной Колесницы и существами нижнего мира давно озадачивала исследователей славянского апокалипсиса. Подобная же связь удела Колесницы и удела Левиафанов, намеченная в начале посвящения Авраама в небесные тайны, позже повторяется при даровании ему откровения в небесной Святая святых, где перед тайнозрителем, стоящим при престоле Божием, предстает видение преисподней.

Так, в главе 21 патриарху, принесенному ангелом Иаоилом в зал престола Божия, дается видение «подобия Небес», таинственного откровения, изображающего обитель Левиафанов. Необходимо уделить особое внимание своеобразности видения патриарха, во время которого вознесенный герой веры созерцает бездну с высоты его превознесенного положения у Престола Божьего. В этом величайшем откровении Божьих тайн данное патриарху видение Божественной Колесницы парадоксально объединено с видением царства Левиафана. Данная особенность, по всей видимости, свидетельствует о взаимосвязи нижнего и верхнего измерения, параллелизма, о котором намекает также двойственность обязанностей великого ангела Иаоила в 10-й главе славянского апокалипсиса.

терминологию традиции *Гейхалот*. Kulik. Retroverting Slavonic Pseudepigrapha… P. 86–87.

Стоит рассмотреть видение Авраама более подробно. В начале этого таинственного откровения Божество повелевает пророку взглянуть себе под ноги и приготовиться к «созерцанию творения». Далее Аврааму, смотрящему вниз, себе под ноги, открывается то, что в тексте обозначается как «подобие неба»[89]. Данное обозначение ставило в тупик многих исследователей[90], поскольку авторы текста включают в «подобие неба» низшую область, покоящуюся на Левиафане[91].

Важной деталью этого загадочного описания является Левиафан или Левиафаны[92], представ-

89 Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 84.

90 Об этом см., например, высказывание Хореса Ланта в: R. Rubinkiewicz. The Apocalypse of Abraham // The Old Testament Pseudepigrapha. 2 vols. / Ed. J. H. Charlesworth. New York: Doubleday, 1985 [1983]. 1.699.

91 Отк. Авр., 21:1–4 гласит: «И он сказал мне: "Посмотри себе под ноги на небесную твердь и познай изначально стенающее творение. На этом небе творение и то, что в нем, и жизнь, уготовленная ему". И я смотрел на твердь, что под ногами, и видел подобие неба и то, что в нем. И там была земля и плоды ее, и движущиеся существа ее, и одушевленные существа ее, и множество людей ее, и неправедность одушевленных существ ее, и их оправдания, и начинания дел их; и бездна, и муки ее, и пропасти ее, и гибель в них. Я видел там море и острова его, и зверей его, и рыб его, и Левиафана, и владения его, и лежбище его, и язвы его, и населенный мир, лежащий на нем, и колебания его, и разрушение населенного мира из-за него". Кулик. Откровение Авраама… С. 246.

92 В тексте, возможно, присутствует пара Левиафанов. Так, Луи Гинзберг ранее утверждал, что Отк. Авр., 21:4, повествующее о Левиафане и «владении его», может являться неверным переводом иудейской фразы «Левиафан и его пара». Гинзберг отмечает, что «в главе 10-й Откровения Авраама говорится о Левиафанах (т. е. мужской и женской особях), за которыми следит архангел Иаоил; в другом отрывке (при этом текст не совсем ясен) говорится о Левиафане и его владении, хотя, возможно, имелось в виду «Левиафан и его пара». L. Ginzberg. The Legends of the Jews. 7 vols. Philadelphia:

ленные здесь как космическое основание нижнего мира. Так, текст сообщает о том, что «вселенная покоится на нем [Левиафане]»[1]. Согласно этому описанию, Левиафан понимается как «держатель» и «основание» созданного нижнего мира. Пространственные парадоксы видения Авраама заслуживают более внимательного рассмотрения. С самой превознесенной точки небес, где престол Божий поддерживается усилиями Живущих ангельских существ, *хайот*, герой веры видит другого таинственного «держателя» космических размеров в низшей точке мироздания, бездне. Это любопытное противопоставление верхнего и нижнего планов мироздания и соответствующих им «держателей» не является случайным. Подобно *хайот*, поддерживающим верхнее основание престола Божия, Левиафана можно рассматривать как опору нижнего основания святилища мира.

В свете этих соответствий становится ясно, почему ранее в тексте, при перечислении обязанностей Иаоила, Левиафаны таинственным образом упоминаются вместе с *хайот*. Это свидетельствует о том, что Левиафаны, возможно, выполняют те же обязанности в низшем мире, что и *хайот* в верхнем. Параллелизм между *хайот* и Левиафанами в Откровении Авраама также усиливается в вышеупомянутой терминологии «подобия», когда тайнозрителю открывается царство Левиафанов как «подобие Небес».

Утверждение таинственной связи уделов Колесницы и Левиафана (Левиафанов) в начале

The Jewish Publication Society of America, 1955. 5.45, note 127. См. также Whitney. Two Strange Beasts: Leviathan and Behemoth in Second Temple and Early Rabbinic Judaism… P. 51, note 73.

1 «…уселеную належащюю на него». Philonenko-Sayar and Philonenko. L’Apocalypse d’Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes… P. 84.

и в конце посвящения патриарха в небесные тайны, по всей видимости, не случайно, и оно могло иметь особое значение для составителей или редакторов текста. Это сочетание позволяет выявить некоторые общие черты с иудейским пониманием эзотерических знаний в некоторых ранних апокрифических и раввинистических текстах. Такое соответствие, следовательно, должно быть изучено более тщательно в свете значимых иудейских первоисточников.

Тайны *хайот* и тайны Бегемота и Левиафана

Вполне возможно, что сопоставление *хайот* и Левиафанов при откровении тайн предназначено для определения двух видов эзотерических преданий, одно из которых связано с видением Колесницы, а другое — с видением Творения. Однако возникает важный вопрос: насколько необычна данная связь тайн царства Божественной Колесницы (*Меркавы*) и царства Левиафанов в ранних иудейских писаниях и раввинистической литературе?

Известное предание, отраженное во второй главе одного из трактатов *Мишны* — *Хагига*, содержит описание нескольких областей эзотерических знаний, определяя строгие границы и условия их изучения. В данном отрывке *Мишны*, где повествуется о Деянии Начала и Деянии Колесницы, сказано, что «не толкуют о кровосмешениях при трех, ни о Деянии начала при двух, ни о Колеснице при одном, разве только он был мудрым и понимающим самостоятельно»[2]. Эти два важнейших эзотерических учения, одно из которых связано с Деянием Божественной Колесницы (*Маасе Меркава)*, а другое — с Деянием Начала (*Маасе Берешит*), в конеч-

2 Danby. Mishnah… P. 212–13.

ном счете положили начало известным традициям толкований в поздних иудейских мистических размышлениях. Интересно, что в более поздних раввинистических текстах рассказы о великих чудовищах, созданных в первые дни сотворения мира, Левиафане и Бегемоте, глубоко вплетены в предание о *Маасе Берешит*. Их присутствие там настолько важно, что гигантские монстры становятся своего рода символом Деяния Начала, так что даже в некоторых отрывках говорится не о *Маасе Меркава* и *Маасе Берешит*, но о тайнах Божественной Колесницы и тайнах Чудовищ. Одним из примеров этого своеобразного сопоставления является отрывок из *Шир га-ширим раба*, 1:28, где откровение тайн Божественной Колесницы объединено с откровением тайн Бегемота и Левиафана. Текст гласит: «Ибо благодаря этому Елиую, сыну Варахила Вузитянина, дано было узнать, как раскрыть Израилю тайны Бегемота и Левиафана, и благодаря этому Иезекиилю дано было узнать, как раскрыть народу тайны Колесницы. Поэтому и написано: Царь ввел меня в свои [тайные] чертоги»[3].

Анализируя первую часть данного отрывка, посвященного тайнам Левиафана и Бегемота, Майкл Фишбейн предполагает, что «нам не сообщают, в чем состоит откровение, но оно, несомненно, включает в себя эзотерическую природу этих чудовищ как части творения, так как данное предписание[4] упоминается вместе с утверждением, что

---

3 Freedman and Simon. Midrash Rabbah… 9.47–48.

4 Относительно данного отрывка некоторые ученые предполагают, что «вполне возможно, существовала *барайта*, посвященная знаниям *Маасе Меркава*, и, таким образом, вероятно, существовал некий сборник, содержавший материалы, относящиеся к Бегемоту и Левиафану». I. Jacobs. The Midrashic Process: Tradition and Interpretation in Rabbinic Judaism. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 158.

Иезекииль откроет им тайны Колесницы»[5]. Фишбейн далее убедительно доказывает, что предание о великих чудовищах часто служит в раввинистических писаниях важным символом традиции *Маасе Берешит*, учением, идущим рука об руку с традицией *Маасе Меркава*[6].

Раввинистические свидетельства о *хайот* и Левиафанах, однако, можно легко принять за довольно позднюю выдумку, не имеющую ничего общего с ранними иудейскими преданиями о великих чудовищах.

Тем не менее тщательный анализ ранних первоисточников показывает, что уже в некоторых писаниях Второго храма эзотерические знания о Левиафанах сопоставлялись с тайнами Божественной Колесницы. Эти важные утверждения должны быть детально изучены.

Мы начнем наше исследование этих ранних свидетельств, вернувшись к вышеупомянутой традиции *Мишны*, *Хагига*, где можно найти следующее таинственное предупреждение всем тем, кто осмеливается приблизиться к изучению эзотерических знаний: «Всякий, всматривающийся в одну из четырех вещей, лучше было ему не являться на свет: что наверху? что внизу? что прежде? что после?»[7]

Над истинным значением данного утверждения ученые спорят до сих пор. Некоторые утверждают, что данная формулировка эзотерических предметов охватывает два измерения: пространственное (наверху и внизу) и временное, включающее протологические и эсхатологические реалии (прежде и после). Другие же признают только одно

5 Fishbane. Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking… P. 278.

6 Ibid. P. 273–285.

7 Ibid.

измерение, пространственное, полагая, что данное выражение *Мишны* относится к тайнам измерений Тела Бога, эзотерического предания, часто обсуждаемого в поздней иудейской мистике и в особенности в текстах традиции *Шиур Кома*[8].

Об источнике утверждения также спорят в попытке проследить корни предписаний *Мишны* в библейских, апокрифических или гностических текстах. Кроме того, выдвигались гипотезы даже о том, что предписания *Мишны* происходят из месопотамских преданий[9]. В данном исследовании хотелось бы остановиться только на некоторых ранних иудейских традициях в попытке прояснить возможные источники предписаний *Мишны*.

Данное утверждение из *Мишны*, как мне кажется, отражает некоторые концепции, которые могут быть найдены в ранних иудейских текстах. Если это так, то утверждение из *Мишны*, *Хагига* может служить важным звеном между ранними традициями, посвященными размышлению о Деянии Начала и Деянии Божественной Колесницы, и поздними раввинистическими трудами. Для начала обратим внимание на некоторые ранние иудейские писания.

Ученые ранее уже отмечали, что утверждения *Мишны* напоминают описание эзотерических знаний, переданных Моисею через видение

---

8 Ср.: A. Goshen-Gottstein. One Does not Expound the Story of Creation: Why? // Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies, August 16–24, 1989. Jerusalem: The World Union of Jewish Studies, 1990. Div. C. Hebrew Section. P. 61–68 [на иврите]; J. Schofer. Spiritual Exercises in Rabbinic Culture. AJSR. 2003. N 27. P. 213.

9 Ср.: S. Löwenstamm. On an Alleged Gnostic Element in Mishnah Hagigah ii.1 // Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume: Studies in Bible and Jewish Religion / Ed. M. Haran. Jerusalem: Magness Press, 1960. P. 112–21; M. Brettler. Memory in Ancient Israel // Memory and History in Christianity and Judaism / M. A. Signer. Notre Dame: University of Notre Dame, 2001. P. 3.

в произведении Иезекииля Трагика *Эксагоге*[10]. Сохранившееся во фрагментарной форме в нескольких древних источниках, *Эксагоге*, 67–90 содержит описание получения Моисеем откровения на горе Синай. Во сне пророк видит благородного мужа, сидящего на великом престоле с венцом на голове и большим скипетром в левой руке. В ходе видения благородный муж освобождает свое превознесенное место и приказывает Моисею сесть на него, передавая свой венец. После этого Моисею дается видение всего мира: ему дозволено увидеть все, что выше неба и ниже земли. Кроме того, множество звезд припадает к ногам Моисея, и он способен их сосчитать. Звезды проходят парадом перед спящим пророком, словно легион[11].

После того как сын Амрамов получает это откровение, его таинственный толкователь, Рагуил, сообщает провидцу, что его видение целого мира — всего, что ниже земли и выше небес, — означает то, что он увидит все, что есть, что было и что будет.

---

10 W. A. Meeks. The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology. Leiden: Brill, 1967. P. 208.

11 *Эксагоге*, 67–90 гласит: «Моисей: Мне было видение великого престола на вершине горы Синай, и достигал он небесного свода. Благородный муж сидел на нем с венцом на голове и большим скипетром в левой руке. Он подозвал меня правой рукой, и я подошел и встал перед престолом. Он дал мне скипетр и повелел мне сесть на великий престол. Затем он дал мне царский венец и встал с престола. Я узрел земные просторы и увидел все, что под землей и над небесами. Великое множество звезд пали к ногам моим, и я сосчитал их все. Они прошли парадом передо мной, словно батальон. Затем я пробудился от сна моего в страхе. Рагуил: Друг мой, это добрый знак Божий. Пусть доживу я до того дня, когда сбудутся эти предсказания. Ты учредишь великий престол, станешь судьей и вождем людей. Что касается твоего видения всей земли, того, что ниже земли и выше небес, — оно означает, что ты увидишь все, что есть, что было и что будет». H. Jacobson. The *Exagoge* of Ezekiel. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 54–55.

Некоторые ученые ранее отмечали, что данное утверждение напоминает раввинистические формулировки, отраженные в *Мишна*, *Хагига*, 2. Оно включает в себя как определенное пространственное измерение — мир нижний и мир верхний, так и временное измерение — «что есть, что было и что будет». Интересно заметить, что *Эксагоге* — это не единственное произведение, которое связывает Моисея с подобными загадочными преданиями. Поздняя раввинистическая традиция также связывает откровение Моисея на горе Синайской с уже известной нам формулировкой *Мишны*: «Моисей скрыл лицо свое, но если бы он этого не сделал, Бог открыл бы ему все, что есть вверху, и все, что есть внизу, все, что было, и все, что будет» (*Шмот раба*, 3:1)[12].

Но вернемся к повествованию *Эксагоге*. Предположение ученых о том, что указанный фрагмент напоминает предание *Мишны*, должно быть рассмотрено более подробно в контексте всего отрывка. Отрывок описывает дарование пророку видения Колесницы, представленной престолом Божьим с антропоморфной фигурой, сидящей на нем. Кроме того, в ходе видения самого пророка возводят на престол *Меркавы*. Ученые ранее утверждали, что данный фрагмент *Эксагоге* является образцом мистики *Меркавы*[13]. Здесь важно отметить, что, подобно выражению, встречающемуся в *Мишне, Хагига*, формулировка *Эксагоге* также передана в контексте традиции *Меркавы*.

Примечательно также, что в вышеупомянутом тексте *Эксагоге* сказано, что Моисею было

---

12 Freedman and Simon. Midrash Rabbah… 3.58.

13 P. van der Horst. Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist. JJS. 1983. N 34. P. 21–22; S. N. Bunta. Moses, Adam and the Glory of the Lord in Ezekiel the Tragedian: On the Roots of a Merkabah Text (Ph. D. diss.). Marquette University, 2005.

дано видение не только всего, что выше небес, но и «ниже земли». Данное упоминание тайн преисподней интригует, и не исключено, что следующее за ним предложение о «звездах» неким образом связано с этими тайнами. Как было сказано, данный текст гласит, что Моисей лицезрел великое множество звезд, павших к его ногам и прошедших парадом перед сыном Амрамовым, подобно легиону. Как было уже отмечено ранее учеными, на данный отрывок *Эксагоге* могли оказать влияние традиции Книг Еноха и попытки переписать енохические предания с точки зрения предания о Моисее[14]. Принимая во внимание эту возможную связь, образ звезд, павших перед Моисеем, пробуждает в памяти своеобразную символику, часто встречающуюся в некоторых писаниях Еноха, где звезды означают павших Стражей[15].

Более того, в некоторых енохических текстах Стражи, заключенные в преисподней или нижних небесах, иногда изображаются как «падающие» ниц перед седьмым патриархом во время его посещения места, где они подвергаются наказанию. Пример такого предания может быть найден во Второй книге Еноха, где падшие ангелы изображены кланяющимися перед седьмым патриархом[16].

Подобные связи между енохическими преданиями и описаниями, обнаруженными в *Эксагоге* и *Мишне*, *Хагига*, не представляются искусственными, и вполне возможно, что ранние версии этих описаний испытали влияние традиций Еноха, в которых седьмой допотопный герой часто

14 P. van der Horst. Moses Throne Vision in Ezekiel the Dramatist. P. 21–22; Orlov. The Enoch-Metatron Tradition… P. 262–68; K. Ruffatto. Polemics with Enochic Traditions in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian. JSP. 2006. N 15. P. 195–210.

15 1 Енох, 86:1–4.

16 2 Енох, 7:4.

представлен путешествующим по верхним и нижним областям мироздания и получающим знания о протологических и эсхатологических событиях. Более поздние енохические предания связывают знания, полученные Енохом-Метатроном, с формулировками, отражающими известное высказывание *Мишны*. Так, в главе 10 *Сефер Гейхалот* Бог приказывает Князю Мудрости и Князю Разумения обучить провидца «премудрости небесной и земной, премудрости этого мира и Будущего мира»[17].

Ввиду данных связей я уже высказывал предположение, что в ранних енохических преданиях также можно найти указание на эзотерические знания, напоминающие утверждение из *Мишны, Хагига*[18]. Так, в 60-й главе енохической Книги Притч, посвященной интересной совокупности эзотерических знаний, ангел-толкователь открывает провидцу тайну, охарактеризованную как «первое и последнее, что на небе в высоте и на земле в глубине» (1 Енох, 60:11)[19].

17 Тантлевский. Книги Еноха… С. 197.

18 A. Orlov. In the Mirror of the Divine Face // Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha. SVTP, 23. Leiden: Brill, 2009. P. 173.

19 Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 56. Глава 60-я Первой книги Еноха представляет собой смешение традиций Еноха и Ноя. Начиная с новаторских исследований Диллманна, ученые утверждают, что данная глава представляет собой интерполяцию из так называемой Книги Ноя. Ср.: M. Black. The Book of Enoch or 1 Enoch. SVTP, 7. Leiden: Brill, 1985. P. 225. Для изучения вопроса о смешанной природе 60-й главы см.: F. García-Martínez. Qumran and Apocalyptic. Studies on Aramaic Texts from Qumran. STDJ, 9. Leiden: Brill, 1992. P. 31–33. Углубленное изучение истории редакции 60-й главы выходит за рамки данного исследования. Для нашего исследования важен тот факт, что совокупность эзотерических традиций в главе 60, по всей видимости, уже сложилась до составления *Мишны, Хагига,* 2:1. О дате енохической Книги Притч см.: Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting of the Book of Parables / Ed. G. Boccaccini. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

Это примечательное высказывание напоминает как вышеупомянутую традицию из *Эксагоге*, так и цитату из *Мишны*, *Хагига*. Подобно утверждениям из *Эксагоге* и *Мишны*, данное высказывание охватывает временное («первое и последнее») и пространственное («на небе в высоте и на земле в глубине») измерение. Упоминание «первого» и «последнего» заслуживает особого внимания, так как оно содержит протологический и эсхатологический подтекст.

Еще более любопытен тот факт, что данное высказывание, содержащееся в Книге Притч, 60:11, является частью раздела об откровении двух эзотерических учений, упомянутых в данном исследовании, а именно Предания о Колеснице (1 Енох, 60:1–6) и Предания о Левиафане и Бегемоте (1 Енох, 60:7–10). Принимая во внимание данную взаимосвязь, 60-ю главу следует изучить более подробно.

В 1 Енох, 60:1–6 пророк, как и Моисей в *Эксагоге*, рассказывает о своем видении Бога, сидящего на престоле Славы Своей, и о своем перевоплощении в ходе этого видения[20]. Данное пророческое

В заключении этого сборника Паоло Сакки пишет: «В целом мы видим, что те ученые, которые непосредственно имели дело с вопросом датировки Книги Притч, сошлись во мнении, что она относится ко времени правления Ирода. Остальные участники конференции, не занимавшиеся непосредственно данным вопросом, тем не менее согласились с данным заключением». Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting of the Book of Parables… P. 510.

20 «…я видел, как небо небес колебалось от сильного трепета, и воинство Всевышнего, и тысяча тысяч и тьмы тем ангелов были потрясены вследствие сильного волнения. И тотчас я увидел Главу дней, сидящего на престоле Своей славы, и ангелов и праведных, стоящих вокруг Него. И меня объял сильный трепет, и страх охватил меня; мое бедро согнулось и ослабло, все мое существо сплавилось, и я упал на лице свое». Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 55–56.

описание видения *Меркавы* предшествует в тексте описанию другого важного откровения, включающего в себя предание о двух примордиальных чудовищах. Так, далее текст повествует об эсхатологических временах, когда два протологических монстра будут отделены друг от друга: женское чудовище Левиафан будет обитать в бездне моря над источниками вод, а мужское чудовище Бегемот займет необъятную пустыню, называемую Дендаин[21].

Интересно отметить, что составители Книги Притч, как и авторы Откровения Авраама и *Шир га-ширим раба*, пытались объединить эти два эзотерических знания, видение *Меркавы* и видение о Левиафане и Бегемоте. За данной совокупностью в апокрифе Еноха следует высказывание о тайне, указанной как «первая и последняя, что на небе в высоте и на земле в глубине».

Следует также отметить, что в 1 Енох, 60 данное высказывание содержится в повествовании с богатой, отличительной эзотерической лексикой, которая относится не только к раскрытию тайн, но и к их сокрытию[22]. Таким образом, перед высказыванием о тайне, данном в 11-м стихе, в стихе 10-м ангел сообщает пророку, что ему будут даны

---

21 «И в тот день будут распределены два чудовища: женское чудовище, называемое Левиафаном, чтобы оно жило в бездне моря над источниками вод. Мужское же называется Бегемотом, который своею грудью занимает необитаемую пустыню, называемую Дендаин и находящуюся на востоке сада, где живут избранные и праведные и куда взят мой дед, седьмой от Адама, первого человека, которого сотворил Господь духов. И я молил того другого ангела, чтобы он показал мне власть тех чудовищ, как они разделены в один день и одно было поставлено в глубину моря, а другое на твердую почву пустыни». Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 56.

22 «И он сказал мне: “Ты, сын человеческий, — ты добиваешься здесь узнать, что сокрыто”». Смирнов. Ветхозаветные апокрифы… С. 56.

знания о тайнах до приемлемого предела. Данная диалектика откровения и сокрытия напоминает эстетику сокрытия эзотерических традиций, отраженную в *Мишне, Хагига*[23].

Заключение

В данной главе была предложена гипотеза о том, что размышления о тайнах, присутствующие в ранних иудейских апокрифических произведениях, таких как *Эксагоге*, Книга Притч и Откровение Авраама, могут представлять собой концептуальную основу для более поздних формулировок эзотерических знаний, обнаруживаемых в *Мишне, Хагига* и других раввинистических текстах.

Важно отметить, что все вышеупомянутые ранние иудейские свидетельства — это апокалиптические описания, в которых изображается трансформация и преображение адептов в ходе получения эзотерических знаний. Эти особенности могут указывать на возможные апокалиптические истоки ранних формулировок эзотерических знаний, отраженных в отрывке из *Мишны, Хагига*, и служить подтверждением идей предыдущих исследователей о влиянии ранних апокалиптических произведений на более позднюю иудейскую мистику с ее размышлениями о «Деянии Начала» и «Деянии Божественной Колесницы»[24].

---

23 О сокрытии тайн в *Мишне, Хагига* см.: Halperin. Faces of the Chariot… P. 25.

24 См.: G. Scholem. Major Trends in Jewish Mysticism. New York: Schocken, 1941. P. 43.

Список принятых сокращений

ÄAT	Ägypten und Altes Testament
AB	Anchor Bible
AJSR	*American Jewish Studies Review*
ArBib	Aramaic Bible
BAR	*Biblical Archaeology Review*
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
Bib	*Biblica*
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
ConBNT	Coniectanea biblica: New Testament Series
ConBOT	Coniectanea biblica: Old Testament Series
CRINT	Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum
ECDSS	Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls
EJL	Early Judaism and Its Literature
Ekstasis	Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages
ET	*Expository Times*

FAT	Forschungen zum Alten Testament
GAP	Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha
HBM	Hebrew Bible Monographs
HSM	Harvard Semitic Monographs
HTR	*Harvard Theological Review*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JSJ	*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*
JSJSS	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period: Supplement Series
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSOR	*Journal of the Society of Oriental Research*
JSOTSS	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
JSP	*Journal for the Study of the Pseudepigrapha*
JSPSS	Journal for the Study of the Pseudepigrapha: Supplement Series
JSQ	*Jewish Studies Quarterly*
JTS	*Journal of Theological Studies*
JZWL	*Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*
LCL	Loeb Classical Library
LSTS	Library of Second Temple Studies

NovTSup	Supplements to Novum Testamentum
NTS	*New Testament Studies*
OS	Oudtestamentische Studiën
PVTG	Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece
RevQ	*Revue de Qumrân*
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SJ	Studia Judaica
SJJTP	Supplements to the Journal of Jewish Thought and Philosophy
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SJS	Studia Judaeoslavica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
StudNeot	Studia Neotestamentica
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
TBN	Themes in Biblical Narrative
TCS	Text-Critical Studies
TED	Translations of Early Documents
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
VT	*Vetus Testamentum*
WBC	Word Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ŹM	Źródła i monografie

Об авторе

Орлов Андрей Александрович — доктор философии и профессор богословского факультета Университета Маркетт (Милуоки, США). Сфера научных интересов: ранняя иудейская и христианская апокалиптическая и мистическая традиция. Родился в 1960 г. в Москве. В 1986 г. окончил факультет журналистики Московского государственного университета. В 1990 г. защитил кандидатскую диссертацию в аспирантуре Института социологии Российской академии наук. С 1991 по 2003 г. изучал богословие, церковную историю, иудаику, библеистику и библейские языки в университетах США. Магистр новозаветных исследований (Абилинский христианский университет, 1995), магистр богословия (Абилинский христианский университет, 1997), доктор философии (Университет Маркетт, 2003). С 2004 г. — профессор богословия в Университете Маркетт (Милуоки, США). Автор многочисленных работ по ранней иудейской и христианской апокалиптической и мистической литературе, включая книги: «Традиция Еноха-Метатрона» (Тюбинген, 2005), «От апокалиптики к мистике *Меркавы*» (Лейден, 2007), «Богоявления в славянских ветхозаветных апокрифах» (Горгиас, 2009), «Избранные труды по славянским ветхозаветным апокрифам» (Лейден, 2009), «Потаенные книги: Иудейская мистика в славянских апокрифах» (Москва, 2011), «Темные зеркала: Азазель и Сатанаил в ранней иудейской демонологии» (Нью-Йорк, 2011), «Небесное священство в Откровении Авраама» (Кембридж, 2013), «Воскрешение Ветхого Адама: вознесение, преображение и обожение праведника в ранней иудейской мистике» (Москва, 2014),

«Божественные козлы отпущения: Демонический мимесис в ранней иудейской мистике» (Нью-Йорк, 2015) и «Искупительная Диада: Обряд *Йом Кипура* в Откровении Авраама» (Лейден, 2016).

Чейсовская коллекция

Андрей ОРЛОВ

Подобие Небес: Азазель, Сатанаил и Левиафан в иудейской апокалиптике

Оформление серии Андрея Бондаренко
Редактор Ирина Колбутова
Корректоры Ольга Канунникова, Дина Зуева
Компьютерная верстка Марк Альтшулер

Подписано в печать 23.11.16. Формат 84 × 100/32.
Усл.-печ. л. 18,72. Тираж 500 экз. Заказ №

Издательство «Книжники»
127055, Москва, ул. Образцова, 19, стр. 9
Тел. (495) 710–88–03
E-mail: info@knizhniki.ru; lechaim@lechaim.ru
Интернет-магазин: www.knizhniki.ru

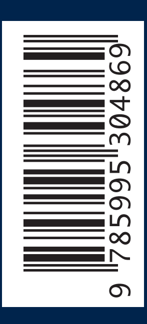






В классической каббале и особенно в Книге Зогар демонические силы, именуемые там “Другой Стороной”, зеркально противопоставлены сфирот, или проявлениям, Божественной “Стороны”. Истоки этого религиозно-мистического мировоззрения обнаруживаются в ранних иудейских апокалиптических текстах, в которых Азазель, Сатанаил и Левиафан наделяются свойствами высших небесных сил и даже самого Бога. “Подобие Небес” изучает эти ранние предания и их связь с более поздней еврейской мистикой.





THE CHAIS FAMILY LIBRARY
OF JEWISH THOUGHT